

تأليف العلامة

شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع

ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسى

(٢)

تحقيق وتعليق وترجمة

الدكتور حامد عبد الله ربيع



سلوك المالك في تدبير الممالك

تأليف العلامة

شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع

ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي

تحقيق وتعليق وترجمة

الدكتور حامد عبد الله ربيع

(أستاذ كرس النظرية السياسية ـ رئيس قسم العلوم السياسية ـ مدير مركز الدراسات الانمائية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة ـ رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية ـ أستاذ حر بجامعة روما)

(٢)

مطابع دار الشعب بالقاهرة

١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م



تصـــدير

وتمضى الأيام وتصبح الحقيقة واقعا ، ويخرج الحلم الى حيز الوجود . ها قد قدر لنـا أخيرا أن نخرج الى النور هذه الوثيقة التى يجب أن تقلب رأسـا على عقب جميع المفاهيم المتداولة فى فقه السياسة . ليس مكيافيللى هو من خلق علم السياسة . وليس الفقه الأوربى هو الذى عرف نظرية أعمال السيادة . ولسنا فى حاجة لأن نبحث عن الفقه الألمـانى لنجد هدما لمـا قدمته لنـا الثورة الفرنسية ونظرية القانون الدستورى على أنه الاعجاز الفكرى والتنظيرى ، ولندع جانبا تلك الادعاءات عن أصـالة المدرسة السلوكية ومتغيرات العملية السلوكية كما قدمها فرويد وكما زعم الفقه الأمريكى بأنه صاغها وأبدعها .

هنا فى قلب الأمة الاسلامية ، وفى أزهى عصورها عقب أن ترك هارون الرشيد بصماته على حضارة العالم فأضحى السلام الاسلامى هو محور الوجود ، اليه تتطلع الأبصار وحوله تخفق الأفئـدة ، تكامل فقه الانسان السياسى : فى عظمته كقيم وفى دستوره كممارسة وفى بنائه كنظام .

فلنقرأ نص شهاب الدين قبل أن نعلق على مدركاته .

الخرطوم فى ١٩٨١/٤/٢٥

حامد ربيع



الفصل الثالث

سلوك المالك والتعريف بصاحبه



٣٢ سلوك المالك ومنهاجية التحليل السياسي للنص التراثي

سبق أن رأينا كيف أن دراسة الفكر السياسى الاسلامى وتحليل موضعه من التراث الاسلامى تفترض معالجة الكثير من النصوص التى لم يطرقها الفلاسفة والتى لا يمكن الا ان توصف بأنها تعبير عن ذلك التراث الحضارى .

ورأينا كيف أن قسطا ضخما من التراث الاسلامى بهذا المعنى لا يزال حبيس الجدران فى شكل مخطوطات لم يقدر لها التداول الحقيقى (١) . وما هو أخطر من ذلك ان تلك المخطوطات حتى اذا كانت معروفة فى بعض الاحيان فانها لا تزال حتى اليوم لا تخضع الا لذلك التعامل البدائى والفطرى الذى يقودنا فقط الى المتاهات اللغوية أو السرد التاريخى . علماء التراث الاسلامى لا يزالوا يعيشون بعقلية العصور الوسطى . فهم لم يفهموا بعد أن النص التراثى هو تعبير عن عملية اتصالية لها ديناميات‌ها المختلفة (٢) . وهم بحكم ثقافتهم ذات الطابع الدينى فى أسوأ معانيه تحجرا

---

(١) أنظر ماسبق وأوضحناه بهذا الخصوص ص ٤٧ وما بعدها ٦١ وما بعدها .

(٢) تخرج علينا من بين آونة وأخرى بعض المؤلفات التى يزعم أصحابها بانها تجديد فى الفكر السياسى الاسلامى . ورغم أن هذه الدراسة لا تعنيها عملية التجديد فى ذاتها لاننا نؤمن بأن التجديد لا بد وأن تسبقه وكما ذكرنا ذلك بايجاز فى ملاحظات عديدة عمليتان مختلفتان : عملية احياء النصوص التراثية بكل ما تعنيه تلك المعالجة من مقدمات سبق وأوضحناها ، ثم عملية مقارنة الخبرة الاسلامية بالخبرات الأخرى سواء المتشابهة معها أو المختلفة عنها بقصد اكتشاف الدلالات المختلفة الصالحة لأن تفسر وتؤكد وتقيد من استقراء الوقائع وتقييم المواقف . ومن ثم فهذه الدراسة لا تتعرض الا فقط لما يرتبط باحدى مقدمات عملية التجديد الفكرى للسياسة الاسلامية . رغم ذلك فان ايضاح موقفنا من هذه الكتابات التى تخرج علينا من آن لآخر باسم التجديد وكيف أننا نستبعدها جميعها وبلا استثناء حيث أنها ليست بدورها سوى تعبير عن جمود فكرى وتتضمن فى جوهرها مغالطات علمية جدير بان يكون موضع تعليق ولو موجز لارتباطه بما نتعرض له فى هذه الدراسة . المحاولات بهذا الخصوص عديدة وقد سبق وذكرنا فى موضع آخر بأن أغلب هذه التجديدات تأتى من العالم الاسلامى غير العربى . ولاحظنا أن مايأتى من المستشرقين أو أولئك الذين ينتمون الى مراكز بحوث الشرق الأوسط فى خارج العالم الاسلامى لا يمثلون سوى نوع من التعبير عن بعض الانطباعات الذاتية والتأملات الفردية حيث القدرات لا تسمح بتعدى ذلك المستوى . بقى علماء الفكر السياسى الاسلامى وبصفة خاصة يعنينا منهم بعض من ينتمى الى العالم الاسيوى . الواقع أن أغلب هؤلاء لا يفهمون ان عملية التجديد كاطار فكرى للتعامل مع الخبرة الاسلامية تفترض الانطلاق من مقدمات معينة . فلنطرح مرادنا بهذا الخصوص ولنقف ازاء أحد النماذج الصارخة التى تكفى لتعميق الدلالة التى‌نريد أن نوضحها .

خمسة عناصر اساسية يجب أن نثيرها وأن نتعامل معها بروية وحياد :

(أولا) أغلب هؤلاء العلماء يخيل الينا انهم لا يزالوا يعيشون فى القرن الأول الهجرى . يتحدثون لغة ويعكسون مفاهيم ومدركات ويتشبعون بمقدمات لا صلة لها بالواقع الذى نعيشه .

كيف يمكن أن يكون هناك تجديد ومع ذلك فهناك انغلاق ؟ وكيف نعيش ثورة فكرية وهى تنطلق من مبدأ واحد وهو أنه لا خير مما قدم ولا سبيل الى نظام آخر أكثر صلاحية من ذلك الذى عرفه المجتمع الاسلامى خلال القرن الاول الهجرى ؟ أننا نتساءل : من الذى قال ان نظام الخلفاء الراشدين أو العصر الأموى هو النموذج المثالى الوحيد للتعبير عن مثالية القرآن ؟ مما لا شك فيه انه خير النماذج التى عرفتها الانسانية المسلمة حتى اليوم ولكن

تعودوا أن يتقوقعوا حول تاريخهم بنظرة ذاتية لاتسمح لهم لابالمقارنة ولابالفهم الحقيقى لدلالة النص . لقد قلنا فى أكثر من موضـــع واحـــد أن التاريخ لا يكتب مرة واحدة وكذلك دلالة الآثار السياسية لا يمكن ان تفهم من منطلقات واحدة . انها لقــاء بين الماضى والحاضر وحيث أن الحاضر دائما متجــدد فان ذلك الالتقاء لابد وأن يكــون متجـــددا .

هــذا الاطار الفكرى هــو الذى نبعت منه نظرتنا فى تحليل « ســـلوك المالك فى تدبير الممـــالك » .

=

هل هذا يعنى أنه لا سبيل امام العقل المسلم لأن يكتشف غير ذلك ؟ ان جعـــل الافتراض المســـبق أنه لا يمكن أن يســـتطيع العقل البشرى ان يكتشف خيرا مما كان هو فى ذاته عقبة ضد التجديد . ولماذا نذهب بعيدا : هل أولئك المجددون فى القرن الثانى الهجرى وكذلك فى القرن الثالث الهجرى وهم أقرب الى فترة الخلفاء الراشــدين والعصر الاموى يؤمنــون بمثل هذا التصور ؟ وهل أئمة الاســـلام الذين ينتمون الى القرن الثالث الهجـــرى بل واكثرهم تقيدا ومحافظة على شكلية النصوص وصلوا الى مثل هذا التصور ؟ من يريد ان يقتنع بعكس ذلك فليعد الى الشافعى وابن حنبل . أنظر عبد المتعال الصــعيدى ، المجددون فى الاسلام من القـــرن الاول الى الرابع عشر ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٦ وما بعدها .

(ثانيا) والواقع أن مرد هـــذا التقوقع هو ان هؤلاء المجددين المعاصرين يعيشــون فى مجتمعات متخلفة ويخاطبون منطقا متخلفا ولذلك فان الجماهير التى تقبل عليهم تظل على ارتباطها بذلك الذى يصفونه بانه تجديد حتى يقـــدر لها أن تخرج من حالة التخلف ولو نسبيا فاذا بها تنتهى الى حالة من التمزق التى لا يمكن أن تقودها الا الى واحد من اثنين : اما التقوقع المعنوى أو الهجرة الفكرية . وعندئذ يصير هذا الجمهور فريسة لينة فى أيدى الدخلاء والمخربين . ولنذكر بهذا الخصوص على سبيل المثال موضـــوع تعدد الزوجات وما انتهى اليه فى القوانين التى صـــدرت أخيرا فى مصر باســـم حماية حقـــوق المرأة . على المجــددين أن يفهموا ان العالم الاسلامى تجمعت فى وعائه خبرة عشرات القرون وان هذه الخبرة ليست مجرد حياة يومية وممارسة اجتماعية . انها أيضا معاناة فكرية ويجب ليتحقق التجديد أن يتضمن ثورة حقيقية . والثورة لا تعنى الهدم ولا تفرض تحطيم علاقات الاتصال التاريخية ولكنها اعادة بنـــاء حيث تتفاعل قيم ثابتة بنماذج واطـــار للممارســـة هو تعبير عن الجسد فى تطوراته وتقلصاته الحقيقية .

(ثالثا) ولعل أخطر ما يواجه المجـــدد الفكرى للتراث السياسى الاسلامى أنه ينسى أن العالم المعـــاصر بما فى ذلك العالم الاســـلامى قد تدفقت فى شرايينه جميـــع الخبرات الانسانية . المجتمع الاسلامى خلال القرن الاول الهجـــرى كان يعيش بمعزل عن العالم الخارجى ولم يكن يملك اتصالا بذلك العالم بحكم الظروف المادية التى عاشـــتها الانسانية خلال تلك الفترة الا من خلال التعامل الفكرى . رغم ذلك فقد كان عالما منفتحا وهنا تبدو لا منطقية ذلك التجـــديد الذى تعيشه الانسانية المسلمة المعاصرة . فالعـــالم الذى نعيشه وفى جميع أجزاء المعمورة وبغض النظر عن مستويات التقدم أو التخلف لم يعد فقط منفتحا بل فرضت عليـــه التطورات العنيفـــة الاتصالية أن يعيش بشكل أو بآخـــر منطقا واحدا للتطور الاجتماعى وأسلوبا يكاد يكون واحدا فى مدركات الحياة اليومية . لم يقدر للانســـانية أن تعيش من حيث الواقع ولو فى نطاق ضيق منطقا واحـــدا للتعامل وأسلوبا متجانسا لفهم المثالية السلوكية الا اليوم . فكيف يستطيع التجديد أن ينطلق من مبدأ التقوقع وأن ينسى ان الوعاء الفكرى والمدركات المعنوية والممارسات اليومية فى جميع أنحاء المعمورة أضحت تعكس ولو فى قسط معين جميع خبرات الانســـــان منذ وجد حتى هذه اللحظة . الثورة الايرانية التى لا نزال نعيش أحداثها وقعت فى هـــذا الخطأ الذى قادها الى اضطرابات عنيفة تجعــــل كل من يتعلق بالعودة الى التراث الاســـلامى يشفق عليهـــا من النتائج المحتملة . ويبرز ذلك واضحـــا فيما يتعلق بموضوع المرأة وما ارتبط بذلك بموضوع السفور أو الحجاب .

(رابعا) ولنذكر القارىء مرة أخرى اننا نقيم هـــذه المحاولات ولا نسعى الى بناء ذلك الاطار الذى يمكن أن يجيب على استفهامات التجديد فهذا ليس موضعه ولا تزعم هذه الدراسة أن تجعل من غاياتها تحقيق مثل ذلك الهدف. ولكن الامر الذى لابد وان نؤكد عليه ليستطيع القارىء ان يفهم كيف نعالج هذا النص وكيف نستخلص منه الدلالات ، هو تلك القناعة بخصوص موضع النصوص المقدســـة من البناء النظامى للنموذج الاســـلامى الممارسة السياسية . سوف نعود فى موضع لاحق لتحليل نظرية وظائف الدولة كما نستخلصها من الاطار الفكرى الذى نبع منه سلوك المالك. ولكننا مؤقتا نذكر القارىء بأن النصوص القرآنية لم تضع وترسم وتخطط خصائص النظام السياسى وتركت ذلك لاجتهاد الفرد وقدرات العقل البشرى ومسئولية الارادة الجماعية فى ان تحقق المثالية الاسلامية . بعبارة أخرى القرآن ترك للمؤمن أن يقيم دولته وللعلماء أن يستخلصوا ذلك النموذج المثالى للممارسة السياسية ولكن بشرط أن تحترم

والواقع أن تحليل هذا النص كان فى حاجة الى تضافر جهود مجموعة كاملة من الدارسين : فقه اللغة كان يجب أن يأتى فيكمله الجهد التاريخى قبل أن يتناوله المحلل السياسى ليستخلص ويؤصل . ولكن أين نستطيع أن نجد كل ذلك ؟ أين فقه تحليل النصوص السياسية الاسلامية الذى لا يزال فى حاجة الى بناء لقواعده المنهاجية . ورغم أن هذا المؤلف الذى نقدمه اليوم هو محاولة كاملة بهذا الخصوص الا أنها محاولة فردية لم تقدر لها جميع الامكانيات التى يجب أن توفرها القيادات الحاكمة لمثل هذا الجهد الخلاق . سوف توصف هذه المحاولة بأنها جاءت من دخلاء على كهنوت فقه النصوص الاسلامية . سوف نتقبل المخاطرة ولكن فلنذكر القارىء أن ما يعنينا ليس تحقيق كلمة أو الغاء فقرة أو تحديد مصدر لفظ وانما هو اكتشاف الحقيقة التاريخية من مدركاتها الفكرية وقد جعلنا ديناميات التعامل هى الاطار

تلك الدولة القيم الاسلامية وهى قيم فى مجموعها وبغض النظر عن تفاصيلها تدور حول مبادىء ثلاثة : كرامة الانسان، انسانية الوجود السياسى ، عالمية الدعوة الاسلامية . كل من هذه العناصر يمثل دعامة اساسية : العنصر الاول يعنى مجموعة من الحقوق للمواطن المسلم فى مواجهة السلطة الحاكمة ، العنصر الثانى يقودنا الى الالتزامات التى تفرض وجودها على الحاكم والمحكوم فى آن واحد . العنصر الثالث الذى يصير مرادفا لوظيفة الجهاد فى نطاق التعامل الخارجى يقود الى فرض مفهوم الخلافة فى نطاق التنظيم الداخلى وبناء الاطار الشرعى للعلاقة بين الحاكم والمحكوم. والخلاصة ان أحد اهداف الدولة هو بناء ذلك النظام الذى يحقق القيم الاسلامية . القيم حددها القرآن وفسرتها الاحاديث النبوية ولكن النظام هو ارادة الجماعة مسئوليتها وأى نظام يحقق تلك القيم هو صالح لان يصير تعبيرا عن المثالية الاسلامية . وعندما نقول مسئولية الجماعة وارادة الجماعة انما نقصد بذلك أركانا ثلاثة : الحاكم ، العلماء ، الرعية . كل منهم مسئول بقسط أو بآخر فى تحقيق هذا الهدف الاول الذى يصير بدوره احد وظائف الدولة فى التصور الاسلامى .

(خامسا) العنصر الخامس الذى نؤكد عليه رغم أنه لابد وان يثير الكثير من المناقشات هو أننا نعتقد بأن النظام الاسلامى فى نموذجه العربى خرج عن مجموعة القواعد السابق ذكرها نسبيا مع خلافة عثمان . وشاءت الاحداث المتلاحقة الا أن تفرض على الخليفة على بن أبى طالب أن يواجه اطارا للتعامل لم يكن يملك معه ذلك النوع من الحنكة القيادية التى كان يمكن ان تسمح له بتخطى ذلك الاعصار الذى أصاب المجتمع الاسلامى . وجاء معاوية فافترس جميع التقاليد . ومنذ ذلك التاريخ أصاب المجتمع الاسلامى تطوره المعروف الذى به خرجت الدولة مع خلاف فى مستويات ذلك الاضطراب عن المفاهيم الاسلامية الحقيقية. والمؤرخ المحايد لا يستطيع الا أن يعترف بانه فى هذا الشطر فان الخوارج والشيعة والمعتزلة كانوا على قسط معين من وضوح الرؤية .

والخلاصة ان العالم المعاصر ليس هو العالم الذى ارتبط بالنموذج الاسلامى فى عصوره الاولى . هناك أربعة عشر قرنا من التطور ، هناك وعاء جماعى تلقى خبرة شعوب اخرى بما لها وما عليها ، هناك اطار فكرى تجرد واستقل عن التعامل القومى والذات القومية . جميعها عناصر يجب أن تدخل فى الاعتبار ونحن بصدد التجديد الفكرى للتراث السياسى الاسلامى . ولكن أين القدرة الخلاقة الصالحة لان تواجه مثل هذه المهمة ؟

ولنقدم نموذجا يؤكد هذه الملاحظة . كل ما كتب عن التجديد فى الفكر السياسى الاسلامى ينتهى فى الواقع الى أن يكون سردا فى البديهيات فاذا به تعبير عن سذاجة حقيقية أو أن يكون سردا للتاريخ فاذا به عبادة وجمود يقودنا الى نموذج مهما وصف فهو خبرة ماضية . أبو الاعلى المودودى أحد أنصع من تعامل مع هذه النواحى يقدم لنا نموذجا جديرا بالتساؤل فى مؤلفه عن نظرية الاسلام السياسية ينتهى بأن يلخص الخصائص الاولية للدولة الاسلامية فى العناصر الثلاثة التالية : ليس لفرد أو أسرة او طبقة أو حزب نصيب من الحاكمية لان الحاكم الحقيقى هو الله أولا ثم ثانيا ليس لاحد له دون الله شىء من أمر التشريع ثم ثالثا يؤكد بأن الدولة الاسلامية لا يؤسس بنيانها الا على ذلك القانون الذى جاء به الرسول .

هذه هى خلاصة مؤلفه فما الذى يعنيه ذلك ؟ هل بهذا اجاب أو قدم نموذجا للتعامل السياسى ؟ ان هذا القول قد يصلح لمخاطبة رجل الشارع ولكن هل هذا يكفى لرجل الدولة الذى يريد أن يتلقف الاطار الفكرى ليجعل منه واقعا حيا ؟ قد يقال بأن المؤلف المذكور هو نوع من الكتابات الشعبية . ولكننا لو اطلعنا على كتابه الاشهر بعنوان الخلافة والملك لما اختلفت النتيجة . فهو على سبيل المثال تحت عنوان مبادىء السياسة الخارجية يذكرنا بأن هذه المبادىء تتمركز حول احترام المعاهدات ومقابلة الحسنى بالحسنى . فهل هذا اطار لبناء السياسة الخارجية ؟ ثم يحدثنا عقب ذلك عن خصائص الدولة الاسلامية فيسرد لنا تسع خصائص تجمعها حقيقة أساسية : الروح الحقيقية للدولة الاسلامية هى اتباع الاخلاق لا اتباع السياسة . هل

الوحيد لخلق ذلك التجرد الذى يسمح باستيعاب الخبرة (١) . مثل هذه المنهاجية

=

هذا هو التجديد بمعنى بناء الاطار النظامى الذى يتضمن اجابة على الواقع الذى نعيشه من منطلق القيم التى نحن أول من يؤمن بها ؟

مما لا شك فيه أن علماء كالمودودى وكأحمد امين وغيرهم يمثلون رغم ذلك الرعيل الاول فى عملية احياء التراث ويكفى أن المودودى بقدراته الذاتية ورغم انه لا ينتمى الى التراث العربى فى معناه الضيق عاش هذه الخبرة عن قناعة وايمان . انه يمثل مرحلة لها ما لها ولها ما عليها ولكنها دائما مرحلة « الآباء » الاوائل . كذلك نستطيع بهذا الخصوص أن نضيف جهود أحمد أمين بل وكذلك بعض المفكرين الذين ينتمون الى شمال افريقيا . على أننا بهذا الخصوص علينا أن نتذكر أن هناك فارقا أساسيا بين المودودى والآخرين . فالمودودى يتميز بأنه هاجم التنظير السياسى من جانب ومن منطلق مفهوم احياء التراث من جانب آخر . هو يتعايش مباشرة مع النصوص ويعيد اخراجها فى ثوب جديد فى محاولة تأصيل كيف فهم المسلمون الوجود السياسى . الواقع أن تحليل أو فهم الحضارات السياسية له مسالك ثلاثة : (الاول) كيف فهم أهل تلك الحضارة ذلك الوجود السياسى . (والثانى) كيف فهم الآخرون ذلك الوجود السياسى . (والثالث) كيف نفهم نحن ذلك الوجود السياسى . فعندما نحاول أن نتعايش مع النصوص الاسلامية لاكتشاف كيف فهم أهل المجتمع العربى خلال العصر العباسى الاول على سبيل المثال حقيقة العلاقة السياسية نكون فى نطاق النموذج الاول للتحليل . فاذا انتقلنا للتساؤل عن كيف فهم ، على سبيل المثال ، رجال الحروب الصليبية وقساوسة الكنيسة الكاثوليكية الوجود الاسلامى خلال العصور الوسطى نكون فى نطاق آخر تعود الفقه العلمى المعاصر على تسميته بالصورة القومية National Image . النموذج الاول هو تحليل للصورة الذاتية Self - Image على عكس النموذج الثانى . أما النموذج الثالث فهو ينقلنا الى الواقع المعاصر ونحن نحاول فهم تراثنا التاريخى . المودودى ينتمى الى الدائرة الاولى . أما أحمد أمين فهو ينقلنا الى الدائرة الثالثة وكذلك المفكرون الجزائريون وابناء شمال افريقيا . من هنا اهمية كتابات المودودى وأمثاله التى هى أقرب الكتابات الى طبيعة هذه الدراسة . أيضا فى تحليلنا لنص ابن أبى الربيع انما نسعى لاكتشاف كيف فهم المسلمون السياسة خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى . هذه النماذج الثلاث تعبر عن أهداف مختلفة فى التحليل حيث عملية احياء التراث تعبر المحور الاساسى للنموذج الاول ولكنها محدودة الاهمية فى كلا النموذجين الثانى والثالث . ما فعله أحمد أمين الذى يجعل منه حلقة وصل بين المودودى والفكر الجزائرى هو انه عايش التراث الاسلامى ولكن ليخلق تصوره الذاتى . المودودى عايش التراث ليقدم لنا ذلك التصور الاصيل الذى ساد تلك المجتمعات . ورغم اننا نعتقد أن المودودى لم يستطع أن يصل الى تلك القمة التى كان قادرا على أن يصل اليها الا أنه يمثل مرحلة هى وحدها التى هيأت لنا ما نحن اليوم قادرون عليه لا فقط من حيث البحث عن الذات بثقة بل ومن حيث تحدى الفكر الغربى واثبات أن أصوله الاساسية انما تستمد مصادرها الحقيقية من التراث الاسلامى .

انظر أبو الاعلى المودودى ، نظرية الاسلام السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ١٥ وما بعدها ؛ الخلافة والملك ، ١٩٧٨، ص٣١ وما بعدها ، ص ٣٥ وما بعدها . ترى لو كتبت مثل هذه الانطباعات فى القرن الثالث الهجرى أكان يقدر لها أى نوع من الاهتمام ؟ أنظر وقارن على سبيل المثال بخصوص نفس الموضوع صحيح مسلم للامام أبو الحسين مسلم بن الحجاج، دار احياء الكتب العربية ، الجزء الثالث ، ١٩٥٥ ، ص١٤٥١ وما بعدها . ولنتذكر أن هذا المؤلف يعود الى النصف الاول من القرن الثالث الهجرى . قارن أيضا عبد الكريم زيدان ، الفرد والدولة فى الشريعة الاسلامية ، ١٩٧٧ ، ص ٢٥ وما بعدها .

(١) نذكر مرة أخرى بان عملية احياء التراث وتحليل النصوص واعادة بناء الاطار الفكرى والمدركات السياسية فى حاجة الى مراكز البحوث والمؤسسات العلمية . سبق ان ذكرنا بعض الاسماء الناصعة بهذا الخصوص فى المجتمعات الغربية دون استثناء أيضا المجتمع الامريكى . ما نريد أن نذكر به ونؤكد عليه أن العالم العربى لم يعرف حتى اليوم مركزا واحدا لعملية اعادة بناء التراث السياسى وغير السياسى بهذا الخصوص. لاتزال النصوص السياسية مبعثرة لا نعرف أين توجد أو كيف الوصول اليها دون الحديث عن تحقيقها وفهرستها . سلوك المالك الذى نحن بصدد تحليله توجد منه عدة مخطوطات فى أكثر من مكتبة واحدة . اطلعنا على وجه الخصوص على تلك المخطوطات الموجودة حاليا فى مكتبة الامام أبو حنيفة ببغداد والظاهرية بدمشق ودار الكتب القاهرية . كذلك لجأنا الى بعض أجزاء من هذا الكتاب موجودة فى مكتبة الاستانة وفى مكتبة الفاتيكان . رغم ذلك فقد اعتمدنا أساسا على النسخة التى طبعت فى القاهرة عام ١٢٨٦ هـ وقد اخضعناها لمضاهاة مع نسخة أخرى خطية تعود الى عام ١٨٨١ موجودة فى دار الكتب القاهرية تحت رقم ٤٧٧ حكمة وفلسفة . أنظر أيضا ملاحظات ناجى عباس صالح ، أصول الفلسفة الخلقية والسياسية فى كتاب سلوك المالك لابن أبى الربيع ، المورد ، ١٩٧٦ ، ٤ ، ص ٥٩ . على أن الذى يعنينا أن نذكر به هل تستطيع جهود فرد واحد أن تتولى هذه العملية ؟ وكيف يمكن لفرد واحد أن يدبر الانفاق الذى تفرضه مثل

=

لها مزاياها ولها عيوبها وقد تناولنا ذلك بالتفصيل من منطلق الكليات بمعنى تنظير عملية أحياء الوعى القومى من خلال معالجة النصوص السياسية التراثية بما يسمح باكتشاف متغيرات وخصائص الوعى الجماعى التاريخى . الذى يعنينا أن نذكر به فى بداية هذا التصدير لفهم هذا النص هو اننا نجعل قاموس هذه الدراسة ينبع من فكرة أساسية : كل ما هو مدون مقدس ولكن على المحلل أن يملك تلك القدرة على أن يرتفع عن النص فيتغلغل فى ذهن صاحبه ويكتشف أيضا ذلك الذى لم يقله ولم يعلنه بصراحة صاحب النص . ليس هذا هو نوع من الاصطناع والاختلاق ، أنه نبوغ أساسه القدرة الخلاقة على فهم خلفيات المفكر حتى تلك التى لم يستطع أن يعبر عنها .. ان التسجيل للفكر السياسى وللحكمة السياسية هو عملية مركبة : شعور ، صياغة ثم تعبير (١) . النص هو التعبير ومجموعة الملامح اللفظية هى الصياغة ، أما

= هذه العملية ؟ لقد سعينا ونحن بصدد نشر هذه الوثيقة ومع ذلك لا جدوى . ان الامر الذى يجب أن نذكر به المسئولين هو انه أن لم تخلق المؤسسات الثابة القادرة على خلق الكوادر اولا والقادرة على الاتفاق ثانيا وعن سعة فان عملية احياء التراث القومى لن تستطيع أن تؤدى وظيفتها .

انظر ايضا فويتر ، م.س.ذ. ، ص ٣٩٩ وما بعدها .

(١) اصطلاح تحليل « المضمون » ورد فى أكثر من مناسبة كيف انه احد الادوات الاساسية الى جوار مفهوم المنهاجية المقارنة فى تحليلنا وفهم الدلالات المختلفة للنص موضوع التحليل . ولذلك ودون الدخول فى الجزئيات يتعين علينا ان نتعرض لهذا المفهوم بشىء من الايضاح .

فكرة تحليل المضمون فى الواقع ليست جديدة وليست قاصرة على التحليل السياسى رغم انها بدات ترتبط فى الاعوام الاخيرة بما يسمى تحليل السياسة الخارجية . تحليل المضمون ينطلق كمنهاجية علمية من مقدمات ثلاث :

اولا : أن اى تعبير لفظى أو رمزى بالكلمة أو بالاشارة ان هو الا حقيقة سلوكية او بعبارة اخرى هو رد فعل لمنبه ارتطم بجسد . فلو اضفنا الى ذلك نظريتنا فى العملية السلوكية حيث ندخل عنصر التفاعل كمتغير مستقل لكان معنى ذلك أن الرسالة اى التعبير اللفظى أو الرمزى يخضع لثلاث عمليات متلاحقة : عناصر دفينة تدعو الرغبة فى الافصاح عن الفكرة ، جسد بخصائصه المتميزة يتقابل مع تلك المنبهات ، تفاعل بين الجسد والمنبه بالتاثير والتاثر وتطويع الجسد لخصائص المنبه وتشكيل المنبه لخصائص الجسد ليتبلور كل ذلك فى شكل سلوك قولى بالعبارة او الاشارة . لو استطعنا من خلال تحليل خصائص الفعل اى الرسالة والمتغيرات السابقة على ذلك اى المنبهات والجسد وقد تحددت عملية التفاعل من حيث الزمان والمكان والموضوع والموقف فاننا نستطيع ان نتنبأ باكثر من حقيقة واحدة : من جانب خصائص القوة التى انبعثت منها تلك الالفاظ او الاشارات فى شكل حركى اى خصائص الجسد وبعبارة أكثر دقة الشخصية التى انبعثت منها تلك الالفاظ أو التعبيرات الرمزية . وخصائص الشخصية يجب أن تفهم بمعنى واسع ليست فقط صفات بل أهداف وغايات . كذلك من خلال هذه المنهاجية نستطيع أن نكتشف ونتنبأ بالخصائص التى تتميز بها شخصية المستقبل للرسالة على الاقل كما يتصورها كاتب الرسالة أو كما ترسبت فى ذهن ومدركات من نبعت منه وصدرت عنه التعبيرات اللفظية والرمزية .

ثانيا : كذلك يرتبط مفهوم تحليل المضمون بمفهوم علمى آخر أساسه امكانية تحويل أى رسالة مكتوبة الى لغة رقمية بعبارة أخرى التعبيرات الاتصالية هى عالم من المتغيرات ولو استطعنا تجزئة ذلك العالم الى متغيرات متجانسة ومتماثلة كل منها يتكون من عدد لا نهاية له من الوحدات لكان معنى ذلك القدرة على تجزئة التعبيرات الاتصالية وتجميعها فى هيكل رقمى أساسه التساوى بين خصائص الوحدات التى يتكون منها ذلك العالم وبعبارة أخرى فان التكرار فى استخدام لفظ معين أو عبارة معينة أو مفهوم معين ولو بالفاظ متعددة له دلالته . الدلالة الرقمية تعكس فى هذه اللحظة درجة معينة من التوافق بالتأييد أو الرفض لذلك المفهوم الذى عبرت عنه الكلمة الواحدة أو الالفاظ المتعددة . بعبارة أخرى تصير الدلالة الكمية ذات وزن كيفى . فالزعيم السياسى الذى فى خطبة معينة يستخدم لفظ « الاشتراكية » على سبيل المثال عشر مرات خلال خمسة دقائق ثم يعود فى خطبة أخرى تستغرق نصف ساعة ولا يستخدم اللفظ الا مرتين انما يعبر عن حالة تطور أو خلاف فى تصور ذلك المفهوم ووزنه فى اطاره العام فى الحركة السياسية .

ثالثا : كذلك فان الرسالة الاتصالية رغم صحة ما سبق وذكرناه من امكانية تحويلها الى وحدات رقمية الا أن هذا لايعنى سوى أنها مسطحات رمزية . أن فيها ومن بين خلاياها تضاريس كل منها يعكس حالة نفسية معينة أو شحنة انفعالية نستطيع من خلال اكتشافها تحديد العلاقات الارتباطية بين لا فقط مقومات العملية الاتصالية بل وبين الاتصال كسلوك =

الشعور فيظل خفيا غير واضح حتي يأتي المحلل فيستطيع ان يتغلغل في ذلك الشعور وبحيث يستوعب أيضا ذلك القسط الذى فى بعض الأحيـان لم يكن يدركه ادراكا كاملا صاحب النص نفسه .

فلنترك جانبا ما يمكن ان يثار من مناقشـات لغـوية وسفسطة نحوية حـول النصوص وملامحها وانسعى الى امتلاك الجوهر الحقيقى الذى يستتر خلف الألفاظ والمعانى لنكتشف كيف استطاع ابن أبى الربيع أن يؤصل نظرية كاملة لعلم السلوك والتدبر معبرا بهذا عن أحد التقاليد التى ميزت التراث السياسى الاسلامى وأضفت على التحليل السياسى فى تلك التقاليد مذاقها الذى لم تعرفه أى حضـارة أخرى .

= وأبعـاد الحركة البشرية كعملية تطور تصير بالنسـبة لهـا العملية الاتصالية أحد منعطفاتها . بعبارة أخرى ولتوضيح هذا المفهوم علينا أن نتصور أن الرموز والعبارات هى لحظات معينة تعبر عن درجة من درجات شـدة أو ضعف تأكيد مفهوم معين أو تقييم لموقف معين أو بعبارة أخرى ان الشحنات الانفعالية التى قسط منها مجموعة من القيم والاحكام تتذبذب فى ارتفاع وانخفاض فى عملية انطلاقها من النفس البشرية فى شكل رسالة أو رموز . هذه الحقيقة تعبر عن ذاتها تارة بطريقة لا شعورية وفى بعض الاحيان بطريقة شعورية من خلال الالفاظ والكلمات المعبرة الواصفة أو المقيدة للوقائع أو الاشخاص موضع الرسالة الاتصالية . فلو استطعنا بمنهاجية معينـة أن نحيل هذه الحقيقة الى أرقام لاستطعنا أيضا أن نصل لتحديد ملامح وخصائص التصور الفكرى والمنطلقات الذهنية لمن صدرت عنه الرسالة.

ليس هذا موضع الدراسة التفصيلية لمنهاجيـة تحليل المضمون . رغم ذلك فازاء المنهاجيـة التى استخدمناها فى فهم سلوك المالك فى تدبير الممالك لابد وان نشير الى احد مسالك تحليل المضمون التى سـبق وطبقناها فى تحليل الدعاية الصهيونية والتى استخدمناها أيضا فى فهم هذا النص موضع المناقشة . من المعروف أن المحور الذى تدور حوله عملية تحليل المضمون هو اكتشاف العلاقات الارتباطية. فكرة الارتباط بمعنى التداخل بين مختلف مقومات العملية الاتصالية هو جوهر تحليل المضمون . الاتصال كما يعرفه « لاسويل » يدور حول خمس ركائز : من يتحدث ؟ ليقول ماذا ؟ ولمن يقول ؟ وكيف يقول ؟ وبأى أثر ؟ بعبارة أخرى هناك مرسل وهناك رسالة وهناك مستقبل ثم هناك علاقة بين كل من هذه المقومات فى تتابعها الزمنى . تحليل المضمون يسمح باكتشاف التداخل بين هذه العناصر الخمسة . على أننا فى الواقع نتجاوز هذا الاسلوب من أساليب تحليل المضمون ونحاول من خلال ربط مختلف عناصر الرسالة اكتشاف خصائص الاطار الذى ميز العالم الذى ينتمى اليه الاطار الفكرى الذى تحكم فى صياغة المؤلف بعبارة أخرى من خلال منهاجية كمية وكيفية حاولنـا أن نكتشف ملامح الهيكل السياسى الذى كان يعيش فى واقعه صاحب كتاب سلوك المالك .

(أ) التكرار اللفظى بمعنى استخدام كلمة معينة فى عدة مواقع . الاستخدام يعنى ترجيح ودرجة معينة للترجيح على أن تلك الكلمة وذلك اللفظ كان متداولا لحظة كتابة الكتاب . ظاهرة ليست فى حاجة الى تفسير أو تبرير . على أننا تجاوزنا هذا التكرار الرقمى وحاولنا أن نكتشف من خلال تجميع هذه الالفاظ المفاهيم العامة للتصور المتعلقة بالخلافات العقائدية والفكرية . ولسوف نرى كيف أن مجموعة هـذه العمليات سـوف تقودنا الى تأكيد أن كاتب هذا المؤلف عاش فترة صراع فكرى حـول الاعتزال وانه كان ميالا أو على الاقل انه كان يخاطب شخصا يميل الى تقبل مفهوم الاعتزال .

(ب) كذلك لجأنا الى منهاجية تجمع بين الكم والكيف تحليلنا لبعض الالفاظ والعبـارات وهى تلك المنهاجية التى سبق وذكرنا أننا استخدمناها بخصوص الدعاية الصهيونيـة والتى أساسها الرغبة فى اكتشـاف تقييم المؤلف للمواقف والاحداث . هذه المنهاجيـة نستطيع أن نوجزها وبتبسيط مطلق فى الخطوات التالية : البداية هى عقب قراءة أولية للمؤلف تحـدد مفاهيم أسـاسية دار حولها عرض أفكار الكاتب فى عبارات مفصليـة سبق أن أسـميناها فى تحليل الدعاية الصهيونية بعبارة : « كلمات مفتاح : "Key words" هذه الكلمات كل منها تعبر فى موضعها عن أقصى قوة الشحنة الانفعالية المرتبطة بالتعبير اللفظى . ترجمة هذه الشحنـة الانفعالية الى أرقام تأخذ صورة اقتطاع الكلمة بما حولها من ألفاظ ثلاثة سابقة أو لاحقة أو كلاهما واعطاء كل لفظ من هذه الالفاظ المحيطة بالكلمة المفتـاح رقم من ثلاثة اما زائد واحد أو ناقص واحـد أو صفر تبعـا لما اذا كانت الكلمة تأكيدا للقيمة التى تدور حولها الشحنة الانفعالية أو رفض لتلك القيمة أو لا دلالة لها ، ثم من مجموعة تلك الأرقام الخاصة بالألفاظ المحيطة بالكلمة المفتاح نستطيع أن نعطى دلالة رقمية لذلك التقييم . ومن خلال المقارنة بين مختلف الاستخدامات داخل المؤلف نستطيع أن نصل الى بناء عام للاطار الذهنى الذى تميز به مؤلف الكتاب .

(جـ) ساعد على تسهيل هـذه العملية أن المؤلف ليس فيلسوفا وانما هو كاتب للحكمة السياسية وبهذا المعنى =

فلنبدأ ونتساءل من هـو الكاتب ؟ وما هى الفترة التى تمت فيها صـياغة ذلك المؤلف ؟ وما أهمية ذلك المخطوط كوثيقة سياسية من الناحية الشكلية ؟ وذلك قبل ان ننتقل الى تحليل الجزئيات والمقومات الفكرية . ولنجعل منطلقنا فى ذلك التحليل نظرة كلية شاملة لا تقف ازاء شخص الكاتب وانما تخلق علاقة ثابتة بين المرسل أى المؤلف والمستقبل أى الخليفة أو الحاكم الذى يتجه اليه الخطاب والعصر الذى تنتمى اليه الوثيقة (١) . ولنتذكر أن العلاقة بين هذه الاعمدة الثلاثة علاقة ارتباطية دائرية بمعنى أن كلا منها يدور حول الآخر وأن كلا منها يعكس الآخر بحيث تؤثر وتتأثر كل من هذه الكليات بالأخرى فى آن واحد .

=

يجمع أساسا بين صفتين : فهو يعبر عن المدركات والمفاهيم السائدة فى عصره أكثر من تعبيره عن نبوغ فردى وهو يكتب للخليفـة أو للحاكم ومن ثم يقـدم له ذلك الأطار الـذى يتقبله ذلك الحاكم أو يرضى عنه أو على الأقل ذلك القسط من المدركات السائدة الذى يعتقد الكاتب أنه لابد وان يجد قبولا من مستقبل الرسالة أى الخليفة أو الحاكم .

وهكذا نستطيع أن نقرر بأننا فى تحليلنا لكتاب سـلوك المالك افترضنا القدرة على القيام بمجموعة عمليات مركبة معينة . أولها اختيار تضاريس معينة فى داخل الكتاب على سبيل المثال مفهـوم العدالة وخصـائص النظام السياسى العامة وأسـلوب التعامل مع الحقيقة الدينية . الحقيقـة الثانيـة وهى اجراء عمليـة مقـارنة تختلف أبعادها زمانا ومكانا وموضوعا وسـوف يجد القارىء فى التعليق نمـاذج لذلك . لجأنا الى رسائل والى خطب والى نصـوص بل وأفسحنا المقارنة أيضـا لتعبيرات فكرية غير عربية . لقد حاولنا من خـلال المقارنة أن نجرد المؤلف وأن ندخـله فى نطاق التراث الانسانى . العملية الثالثة وهى القياس والتى تفترض عملية تحويل كمية للمفردات ليس هنـا موضـع للتفصيل بخصوصها . انها فى جوهرها ليست سوى أدوات ضبط وصياغة علمية للانطباعات الاولية والذاتية . العملية الرابعة وهى المرتبطة بعملية الاستكشاف المتصـلة بابراز التداخلات المنطقية والتى ابتداءا منها استطعنا أن نقول الكلمة النهائية بخصوص تحديد الفترة الزمنية التى يجب أن ينسب اليها هـذا النص . انها فى جوهرها انتقال من الجزء الى الكل حيث المؤلف يمثل الجزء والعصر العباسى الأول وعلى وجه التحديد فترة حكم الخليفة المعتصم هو الذى يمثل الكل .

راجع حول تحليل المضـمون من بين المصـادر المتداولة التى تسمح بتوجيه أولى فى المشاكل المنهاجيـة التى يثيرها هذا الأسلوب من أسـاليب التحليل وبصـفة خاصـة فى النطاق السياسى :

NORTH, HOLSTI, ZANINOVICH, ZINNES, Content analysis; a handbook with applications for the study of international crisis, 1963, p. 17; HOLSTI, Content analysis for the social Sciences and humanities, 1969, p. 42; STONE, DUNPHY, SMITH, OGILIVIE, The General inquirer : à Computer approach to content analysis, 1966, p. 628; GROSSER, L'explication politique, 1972, p. 102.

(١) أنظر أيضا بخصوص نفس هـذه المنهاجية : حـامد ربيـع ، نظـرية السياسـة الخارجيـة ، مذكرات كليـة الاقتصـاد ، ١٩٧٢ ، ص ١٠٩ وما بعدها ؛ حامد ربيـع ، فلسـفة الدعاية الاسرائيليـة ، م.س.ذ. ، ص ١٩٥ وما بعدها ؛ أيضا حامد ربيع ، من يحتكم فى تل أبيب ؟ ، م.س.ذ. ، ص ٢٥١ .

٣٣ سلوك المالك وكتابات الحكمة السياسية، الوظيفة والأهمية التاريخية

لم يوجد فيلسوف عربى لم يتعرض لظاهرة السلطة . كذلك لم يوجد فقيه تناول هذه الظاهرة بالتحليل والدراسة أو بالمتابعة العلمية والمناقشة الفكرية . ظاهرة تميز بها التراث الاسلامى وكان لابد وان تفرض التساؤل . فى مواجهة فلسفة دأبت على أن تناقش الالتزام السياسى نجد فقهاء وعلماء لتخريج الأحكام رفضوا الا أن يتجنبوا وبأصرار أية مناقشة حول شرعية السلطة (١) . على أن التراث الاسلامى يقدم الى جوار هاتين الظاهرتين الفريدتين ظاهرة ثالثة تفرض علينا الكثير من علامات الاستفهام . فالتراث الاسلامى يعرف مجموعة ضخمة من المؤلفات التى لابد وأن تعيد الى الذهن رغم الفارق الزمنى بقرابة عشرة قرون على الأقل ، تقاليد عصر النهضة والتنوير الاوربى بأكثر ما يقدمه من تقاليد أصالة وتميزا . ونقصد بذلك

---

(١) الفكر السياسى ليس هو الثقافة السياسية . تعرضنا لذلك اجمالا فيما سبق وذكرنا كيف أن الثقافة السياسية تشمل أيضا المدركات السائدة سواء كانت خاصة بطبقة معينة كالفئة الحاكمة أو بالمجتمع الكلى كالعادات والتقاليد السياسية . رغم ذلك فان الفكر السياسى يظل هو المحور الحقيقى لتحليل التراث السياسى . على أن الفكر السياسى عندما يصير مرادفا للشوامخ الفكرية فان هذا لا يعنى أن الفكر يستقل وينفصل عن التراث القومى أو بعبارة ادق فان هذا لا يعنى أنه يتميز عن التراث بأوسع معانيه . ولعل أكثر المظاهر تعبيرا عن هذه الحقيقة هو الترابط بين كبار الفلاسفة الذين ينتمون الى حضارة معينة حول مفاهيم ثابتة ودائمة وفى بعض الاحيان واحدة . كذلك فان الفكر السياسى الاسلامى لا يخرج عن هذه القاعدة . ولو عدنا الى عمالقة الفكر السياسى الاسلامى وقد تركنا جانبا كل ما قدمه كل منهم من اعجاز او نبوغ فاننا نلحظ خصائص عامة تربطهم بوحدة متكاملة متناسقة تعكس ذاتية وتفردا فى نطاق الخبرة الانسانية . ولنتذكر أهم مظاهر ذلك : الأصل غير العربى أولا ، ثم عدم مواجهة المشكلة السياسية ثانيا ، وذلك رغم ربط الفكر بالحركة ثالثا ، مع ازدواجية المبادىء التى يقوم عليها البنيان الفكرى لكل منهم رابعا . فلاسفة السياسة فى الاسلام لا ينتمون الى الأصل العربى بالمعنى الضيق . يغلب عليهم الطابع الفارسى وحتى ابن خلدون رغم أصله العربى فقد عاش فى شمال افريقيا ونبعت مفاهيمه من التعايش فى تلك المنطقة . جميع فلاسفة السياسة فى الاسلام لم يواجهوا مشكلة عصرهم . وكانوا بهذا المعنى رداءا لوصف القائم او المثالية دون بناء خطة تعامل مع مشكلة العصر . ابن خلدون عاش فترة الفرقة ولم يعلق عليها . الغزالى عاش فترة الحروب الصليبية ولم تثر اهتمامه . ابن رشد عاصر مقدمة اختفاء الوجود العربى وانقراض الحضارة العربية من اسبانيا ووقف صامتا . وذلك رغم أن جميع الفلاسفة الذين تناولوا الفكر السياسى فى التراث الاسلامى قدرت لهم الممارسة السياسية لو استثنينا الفارابى . اضف الى ذلك أن أيا من هؤلاء الفلاسفة عندما بنى اطاره الفكرى جعل محوره تعدد المبادىء ان لم يكن على الأقل الازدواجية . فابن رشد يجمع بين العدالة والبطولة وقبله الفارابى يوفق بين المدينة المثالية ومفهوم العدالة ثم يأتى ابن خلدون بدوره ليمركز فكره حول العصبية والعدالة . حتى الغزالى رغم مثاليته الواضحة فهو يخلق نوعا من التفاعل بين مبدئى العدالة والتوازن . هذه الازدواجية تفصح بوضوح عن الخلاف الجوهرى بين الفكر السياسى الاسلامى والفكر اليونانى . هذا الأخير انطلق دائما من بناء تجريدى أساسه وحدة واحدة ومطلقة : هى العدالة لدى افلاطون على سبيل المثال وهى الشرعية لدى ارسطو لتصير مفهوم الوحدة لدى ايسوقراط . أيضا هذه الخصائص يعكسها ابن أبى الربيع ولو بدرجات أقل دقة من حيث أنه لم يصل الى مستوى التنظير الفلسفى للوجود السياسى .

انظر فيما بعد ص ٢٩٧ وما بعدها .

تلك المؤلفات التى صدرت من كتاب لا يحملون سوى فقط الطابع السياسى . لو تتبعنا التراث العالمى لما وجدنا مفكرا جعل من التحليل السياسى مهنة له قبل مكيافيللى . فالتأمل حول السلطة ليس الا صفحة من صفحات التجرد فى الوجود الانسانى . وفيلسوف الظاهرة السياسية هو فيلسوف أفرد لتلك الظاهرة جزءا من تأملاته بل وكثيرا ما جعل تلك التأملات تنبع من اطاره العام لتصور الحقيقة الانسانية . بل وصلت هذه العلاقة وهذه الرابطة الى ان جعل أكثر من مفسر اطار تحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم ينبع فقط من طبيعة الاطار الاجتماعى أو المعنوى الذى يربط الحقيقة البشرية فى أضيق معالمها وتعبيراتها أى الأسرة . واذا كان مكيافيللى قد جاء ، فى التراث الغربى ، فأحدث الطفرة فقد كان فى ذلك منطقيا مع نفسه : ألم يجعل نقطة البدء فى تحليله هى فكرة الفصل بين القيم السياسية والقيم غير السياسية ؟ هذا التمييز الذى تعودنا أن نصفه بأنه تعارض ورفض كان لابد وان يفرض التخصص أو على الأقل الاستقلال من حيث بناء الاطار الفكرى . ولكن الحضارة الاسلامية رغم انها رفضت هذا المفهوم حيث جعلت القيم السياسية امتداد تابع وتطبيق ثابت للقيم الدينية والاخلاقية فانها عامرة بمؤلفات وكتابات متنوعة ومتباينة صدرت من علماء ومفكرين تخصصوا فى الثقافة السياسية (١) . وقد سبق ووصفناهم بأنهم كتاب الحكمة السياسية . انهم ليسوا فلاسفة ولكنهم مستشارون أو ندماء دعتهم السلطة أو شعروا بواجبهم فى أن يطرحوا على الحاكم كيف يجب ان يتعامل مع أعوانه والمحكومين .

---

(١) درجت التقاليد على وصف مكيافيللى بأنه المفكر الذى فصل القيم السياسية عن القيم غير السياسية . وسادت فى الفكر العربى تصورات أساسها أن فلسفة مكيافيللى لم تعرف سوى ذلك . مفهومان كلاهما آن لنا ان نعيد النظر فيما تضمنه أى منهما من أخطاء تاريخية . الناحية الثانية أكثر وضوحا وقد لا تحتمل الكثير من المناقشة فمكيافيللى لم يؤمن بفكرة اختفاء الاخلاقيات فى الحركة السياسية الا بصدد تحقيق المجتمع الواحد المنظم . وقد عبر عن ذلك بصراحة ووضوح فى كتاب « الامير » . ولكنه فى كتابه الذى ليس أقل شهرة بعنوان « مطارحات » آمن بمفهوم الحرية ولم يتردد فى الدفاع عن القيم والمثاليات . ويمكن القول بأن مكيافيللى قبل مبدأ الغاية تبرر الوسيلة ازاء المجتمع الممزق المضطرب وهو فى هذا فى حقيقة الامر انما يعبر عن فكرة الضرورة بلغة مختلفة . الناحية الاخرى وهى فكرة الممارسة السياسية من منطلق يستقل عن مفهوم القيم والاخلاقيات وجعل ذلك التصور ينبع فقط من فلسفة مكيافيللى قد يبدو أكثر تعقيدا فى تحديد مصادره التاريخية الا أن الواقع أن هذا غير صحيح . ان فكرة الفصل بين القيم السياسية والاخلاقيات هى فكرة قديمة وثابتة فى الحضارة الاوربية وتعود مصادرها الى نفس مفاهيم أفلاطون . أى قراءة متأنية لكتاب « رجل الدولة » تسمح باكتشاف تلك الحقائق . قد تبدو غير واضحة ولكن مرد ذلك الى طبيعة الفلسفة اليونانية والى أنها كانت يغلب عليها طابع التجرد وعدم المواجهة الحركية . انها تقدم المثالية وتقف عند ذلك . هذه الحقيقة أى الفصل بين الممارسة السياسية والاخلاقيات تبدو أكثر وضوحا لدى شيشرون والواقع أن الفيلسوف الرومانى هو أول من مارس الحياة السياسية الى جوار تألقه الفكرى ولو بحدود . متابعة خطب شيشرون وبصفة خاصة تلك المجموعة التى واجه بها محاولات خليفة قيصر فى الاستبداد بالسلطة دفاعا عن الجمهورية صريحة واضحة بهذا الشأن . ولعل الكلمات التى عبر بها المؤرخ الانجليزى كارليل عن تطور الفكر السياسى عندما قرر بأن التراث الاوربى لم يعرف أى ثورة فكرية حقيقية منذ شيشرون حتى الثورة الفرنسية متخطيا بهذا مكيافيللى وغير مكيافيللى هو تعبير عن هذه القناعة . وهنا نلحظ مدى الفارق الجوهرى بوضوح بين التراث الاوربى والتراث الاسلامى . اذا كان التراث الاوربى قد قام على أساس لا أخلاقية السياسة فان التراث الاسلامى افترض أخلاقية السياسة . أيضا مؤلف سلوك المالك وهو بصدد تقديم نصائح من رجل خبرة عملية واضح بهذا الشأن .

انظر وقارن حول ما أوردناه :

CALYLE, A history of Mediaeval political theory in the West, trad. it. Vol. I. 1956, p. 20; FRISCH, Cicero's fight for the republic, 1946, p. 302; MOSSE, La fin de la démocratie athémienne, 1962, p. 350.

التراث عامر بمؤلفات صادرة بهذا المعنى من علماء نستطيع ان نصفهم بأنهم خبراء الثقافة السياسية بل ان البعض منهم تخصص فى تحليل ما نسميه اليوم بالسياسة القومية ، والبعض الآخر جعل مدار فكره وتحليله ما نسميه اليوم بالعمل السياسى الخارجى. نذكر على سبيل المثال كنموذج للتطبيق الثانى مؤلف « الحسين ابن محمد » المعروف بعنوان : « رسل الملوك ومن يصلح للسفارة » . ونستطيع أن نضيف اليه مع شيء من التحرز ذلك المخطوط المنسوب الى ابراهيم ابن أبى زيد الهندى بعنوان : « رشاد الملوك فى سداد السلوك » . على العكس من ذلك فان النصوص التى تعبر عن التطبيق الأول لا حصر لها ويمكن القول دون مبالغة أن مجموع ما يوجد منها مشتت فى شكل مخطوطات لا يقل عن مائة نص لم يقدر لها بعد التحقيق ولا التحليل (١) .

الذى يعنينا ان نؤكد عليه منذ البداية أهمية هذه النصوص التى سبق وعرفناها بكتابة الحكمة السياسية وذلك لاسباب متعددة نسوقها اجمالا :

(أ) لفهم حقيقة التعامل السياسى بصفة خاصة حتى نهاية العصر السياسى الاول فان هذه النصوص تصير ذات أهمية خاصة وذلك لسببين كل منهما جدير بالاهتمام : فهذه النصوص أولا هى تصوير صادق لحقيقة العصر لانها لا تنبع من فكر ذاتى مجرد ولكنها تعكس المفاهيم السائدة والمدركات المترسبة سواء بمعنى ما يتوقعه المحكوم من شخص الحاكم أو بمعنى ما يسيطر على الطبقة الحاكمة من مفاهيم ثابتة . وهى من جانب آخر ومما لا شك فيه تمارس تأثيرا أكثر خطورة فى عملية الممارسة السياسية من كتب الفلسفة : هى مؤلفات كتبت بناء على طلب الحاكم فى أغلب الاحيان وهى من ثم تعبير عن علاقة شخصية مباشرة تربط الحاكم بواضع النص . وحتى لو لم توجد هذه العلاقة فان الطابع العملى الذى يسيطر على هذه المؤلفات ثم التبسيط المطلق الذى هو طابع هذه الكتابات يجعلها أكثر فعالية وأكثر صلاحية لتشكيل مدركات الحاكم (٢) .

(ب) ولعل هذه الملاحظة تفسر لماذا هذا النوع من الكتابات كان متداولا وبكثرة فى فترة الحكم العثمانى . فالقيادات التركية خلال تلك الفترة لم تكن تعرف اللغة العربية وبما جبلت عليه من واقع عملى وواقعية حقيقية فى الممارسة كانت تلجأ الى أولئك الذين هم أكثر قدرة على فهم الحقيقة العربية يسجلون تطلعاتهم ويقدمون نصائحهم . فارق اللغة زاد من تعميق هذه الحاجة .

---

(١) أنظر الثبت الذى أورده عبد الله مخلص « التواليف الاسلامية فى العلوم السياسية والادارية » فى مجلة المجمع العلمى العربى ، دمشق ، المجلد ١٨ ، ١٩٤٥ ، ص ٣٣٩ وما بعدها . جدير بالعناية أيضا : كتاب « تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فى الملك » ، ومؤلفه « نجم الدين أبى اسحق الطرطوسى » والمتوفى عام ١٣٥٦/٧٥٨ ثم كتاب « النصائح المهمة للملوك والائمة » ومؤلفه « علوان بن على بن عطية الحموى الشافعى » والمتوفى عام ١٥٢٩/٩٣٦ . انظر ملاحظات عبد الله مخلص ، م . س . ذ . ص ٣٣٩ .

(٢) يضيف لامبتون أيضا بأنها : "the Mirrors for Princes" وهو اصطلاح يعبر عنه المترجم العربى بكلمة « مرايا الامراء » . ويلاحظ كيف أن المحلل البريطانى يخلط بين خصائص هذه الكتابات التى دونت خلال فترة العصر العباسى الاول وتلك التى تنسب الى التاريخ التركى والعثمانى ، الثانية فقط هى التى « تؤكد الحق الالهى للملوك فى الحكم » . على عكس الاولى – وسلوك المالك تطبيق واضح لذلك – لم تصل الى ذلك المستوى حيث لايزال يسيطر عليها المفهوم الاسلامى للسلطة والذى يجعل من مبدأ البيعة محور الشرعية وأساس للطاعة المدنية .

أنظر لامبتون ، م.س . ذ . ، ص ٤٠٥ ، وقارن الترجمة العربية ، م.س. ذ. ، جزء ثالث ، ص ٣٥ .

والواقع أن النظرة التى ظلت سائدة من أن التراث العثمانى لم يملك فكرا سياسيا آن لها أن تخضع لاعادة نظر وتقييم حقيقى (١) .

كتاب سلوك المالك فى تدبير الممالك هو تعبير عن هذا النموذج فى تسجيل المدركات السياسية : سجله أحد كتاب الحكمة السياسية للخليفة المعتصم فى أوائل القرن الثالث الهجرى . ظل مجهولا حتى وقت قريب اذ نشر فى طبعة خطية غير متداولة نعيد تحقيقها وتحليلها بما يسمح باكتشاف بعض خصائص الفكر السياسى الاسلامى المتداول خلال فترة النصف الاول من القرن الثالث الهجرى وأواخر العصر العباسى الاول . قبل أن نحلل هذا النص من منطلقات تاريخية ورغم ان الكاتب لا يرتفع الى مستوى الشوامخ وقادة الفكر السياسى ، اذ هو كاتب يغلب عليه طابع الحكمة السياسية الا انه أيضا يعكس فكرا سياسيا على قسط معين من الاصالة والتميز ، ولعل هذه الازدواجية فى هذا النص تفرض علينا أن نسرع فنقدم بعض الملاحظات :

(أولا) هذا النص كما سبق وذكرنا لم يكن موضع عناية من مؤرخى الفكر السياسى ولم يتعرض له سوى فقط أولئك الذين تابعوا تاريخ الحياة الادبية فى الحضارة الاسلامية . ولعل هذا يفسر لماذا يختلف المؤرخون حول تحديد الفترة التاريخية التى ينتمى اليها النص .

(ثانيا) كذلك فلعله من نافلة القول أن نذكر القارىء بأن تحليل هذا النص سوف يخضع لتلك المنهاجية التى سبق وعرفناها بخصوص أحياء التراث القومى السياسى وقد جعلنا المنطلق الاساسى هو مفهوم تحليل المضمون (٢) . تحليل المضمون كما نتصوره بهذا الخصوص يعنى ديناميات التعامل الفكرى من خلال تكرار الالفاظ وربط المعانى بالنسيج المتكامل للتصور والمدركات الذاتية .

فلنحدد العصر الذى ينتمى اليه النص واستنادا الى هذه المنهاجية قبل أن نتناول مقوماته وعناصره .

---

(١) أنظر بهذا الخصوص النظرة الوثائقية التى يقدمها سعد زغلول ، الاسلام والترك ، فى عالم الفكر ، ١٩٧٩ ، ٢٠ ، ص ١١١ وما بعدها .

(٢) أنظر سابقا ص ٢٢٠ هامش رقم ١ .



سلوك المالك وشخصية الخليفة المأمون : تحليل خصائص المستقبل للرسالة الإتصالية

التقاليد المتداولة والتى تفصح عنها الصفحة الاولى من المخطوطة المتوفرة لدينا والتى أخضعناها لنوع من المضاهاة والتدقيق على مجموعة من المخطوطات الأخرى المتوفرة حاليا فى العديد من المكتبات العامة (١) تحدثنا عن ان واضع هذا النص عاش خلال القرن الثالث الهجرى وعلى وجه الخصوص خلال النصف الأول منه وتضيف أن الكتاب وضع بناء على طلب الخليفة المعتصم ثامن الخلفاء العباسيين وابن هارون الرشيد وخلف المأمون . هذه الرواية رغم ذلك يقف منها أغلب المؤرخين موقف الرفض والتشكيك . المستشرق الالمانى بروكلمان فى مؤلفه الاشهر عن تاريخ الادب الاسلامى يعلن بأنه عاجز عن تحديد الفترة التى ينتمى اليها ذلك النص ولكنه يقطع بأنه ينتمى الى فترة أكثر حداثة من القرن الثالث الهجرى (٢) . والمؤرخ العربى جورج زيدان أكثر من هذا صراحة اذ يرفض بأن يسلم بأن هذا النص يمكن أن يكون قد دون قبل القرن السابع الهجرى بل ويحدد بأن هذا الكتاب انما دون للمستعصم الخليفة الذى قتل أثناء غزو هولاكو لبغداد فى خلال النصف الاول من القرن الثالث عشر الميلادى . ويأتى عقب ذلك مؤرخ معاصر ناجى عباس صالح فيدافع عن وجهة نظر جورج زيدان مؤكدا ان هذا الكتاب الذى كتب للخليفة المستعصم انما نقل عن مؤلف آخر ليحيى ابن عدى بعنوان كتاب تهذيب الاخلاق الذى يعود الى نهاية القرن الرابع الهجرى .

يستند جورج زيدان فى تحليله الى الاعتبارات التالية :

(أولا) المؤلف أخذ صياغة الاعمدة والجداول وهو أسلوب لا يمكن تصور استخدامه فى التقاليد الاسلامية قبل الكندى والفارابى .

(ثانيا) الكتاب يعبر عن نضج فلسفى معين يبعد معه احتمال ان مؤلفه عاش خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى .

(ثالثا) اسم شهاب الدين لم يوجد فى أى تاريخ أو ما فى حكمه قبل فهرس ابن النديم الذى كتب فى منتصف القرن الرابع الهجرى .

---

(١) قارن أيضا ما أورده :

NAJI AL-TAKRITI, Yahya Ibn 'Adi : a critical edition and study of his Tahdhih al-aklaq, 1978, p. 58.

(٢) المصادر أوردها بتفصيل دقيق ناجى عباس صالح ، أصول الفلسفة الخلقية والسياسية فى كتاب سلوك المالك لابن أبى الربيع ، فى المورد ، ١٩٧٦ ، ٤ ، ص ٥٩ وما بعدها .

(رابعا) ومن ثم فان الاحتمال الأكثر تصديقا هو أن هذا النص قد تمت صياغته ليس فى فترة حكم المعتصم وانما فى فترة حكم المستعصم وحدث خطأ من جانب الخطاط فجعله فى النسخ المعتصم بدلا من المستعصم (١) .

أحد المهتمين بالفكر الاسلامى الذين ينتمون الى الثقافة السياسية غير العربية وهو العالم الباكستانى شروانى (٢) تصدى لافكار جورج زيدان ومن قبله بروكلمان بالتفنيد ليثبت ان هذا المؤلف لا يمكن ان ينتمى الا لفترة حكم المعتصم . فالانتقاد الاول الذى يوجهه المؤرخ العربى لا موضع له ذلك ان الكندى كان خلال حكم المعتصم قد وصل الى سن متقدمه حتى انه كان استاذا لابن الخليفة ومن ثم لا يوجد ما يستبعد معه ان مؤلفنا كان احد طلبه هذا الفيلسوف أو انه تأثر به وعايشه . خصوصا واننا سوف نرى فيما بعد ان هذه الفتره عرفت ما يسمى بيت الحكمة وهو ما نستطيع ان نقربه مما يسمى اليوم باكاديمية العلوم والفنون فى التقاليد الاسلامية . القول من جانب آخر بان المؤلف يتضمن قسطا متقدما من الفكر ويعكس نضجا فلسفيا معينا مما يبعد معه احتمال كتابته فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى لابد من أن يدعو للدهشة : فالعصر العباسى الاول هو قمة النضج السياسى بل ونستطيع من جانبنا ان نضيف — وهو ما لم يذكره المؤلف الباكستانى — ان أبحاث عبد الرحمن بدوى تثبت وجود فكر سياسى على قسط معين من النضج أيضا خلال العصر الأموى بل وفى بداية ذلك العصر اثناء حكم معاوية (٣) . مما لا شك فيه أن كلمة النضج يجب أن تؤخذ بدلالة معينة ، بمعنى أن فترة العصر الاموى عرفت كتابات متقدمه فى التحليل السياسى منقولة سواء عن الفكر اليونانى أو عن التراث الفارسى ، وهذه لابد وأن تكون قد اينعت خلال القرن اللاحق والذى يفصل بداية العصر الاموى عن بداية العصر العباسى . ثم أين عصر المعتصم من فترة حكم الخليفة معاوية بكل ما غمر تلك الفترة التى تمتد قرابة قرنين من تعاملات سياسية مستمرة ؟ ولنتذكر اننا — وهو ما استطعنا اثباته كتأصيل فكرى للتعامل — لسنا بصدد الحديث عن فلسفة سياسية وانما موضوع التأمل هو كتاب فى الحكمة السياسية والعودة الى نص المؤلف — نحن دائما فى مجال الاضافة الى منطق الفكر الباكستانى شروانى — يقطع بذلك : فهو يخبرنا منذ صفحاته الأولى ، ويردد ذلك فى أكثر من مناسبة ، أنه لم يفعل سوى أن يقرأ ما توفر لديه من كتابات ثم جمعها وبوبها فى شكل نصائح للحاكم .

القول من جانب ثالث بأن كلمة شهاب الدين لم تكن معروفة فى تلك الفترة فان المؤرخ الباكستانى يجيب بأن اسم هذا الكتاب ليس فقط شهاب الدين وانما هو أحمد ابن محمد ابن ابى الربيع . كلمة شهاب الدين بعبارة أخرى ليست سوى كنية أضيفت الى الاسم من قبيل الشهرة . ومن المحتمل أن يكون هذا الوصف الذى يعنى

---

(١) قارن ناجى عباس صالح ، م.س.ذ. ، ص ٦٠ .

(٢) جورج زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، جزء ثانى ، ١٩١١ ، ص ٢١٤ وما بعدها .

(٣) أورد أفكاره العالم الباكستانى فى مقال له مشهور نشر فى مجلة الثقافة الاسلامية ثم عاد فاورده فى مؤلف له مستقل عن الفكر السياسى الاسلامى :

SHERWANI, A muslim political thinker of the ninth Century A.C. : Ibn Abi R-RABI, in Islamic Culture, 1941, p. 143;

SHERWANI, Studies in muslim political thought and administration, 1945, p. 37.

« ضوء العقيدة » قد اضيف له فى لحظة لاحقة تعبيرا عن عظمته ونجاحه فى التحليل الفكرى خلال الفترة التى عاشها . أضف الى ذلك ان فترة المعتصم كما سوف نرى فيما بعد هى فترة سيادة الحكم التركى من حيث الواقع أو بعبارة اخرى تدخل العناصر التركية فى التعامل الادارى والحياة السياسية (١) . فما الذى يمنع من أن تؤثر هذه العادات ولو فى نطاق محدود فيما يتعلق بالالقاب المتداولة ؟ الحجة الرابعة والاخيرة أكثر ضعفا فى الصمود امام المناقشة . عصر المستعصم كان عصر تحلل لا يسمح ببناء فكرى او سياسى وما كان يمكن أن يعرف مفكرا بهذه القوة او الاصالة فى ذلك الاطار الذى حددناه اى فى علاقة التوجيه والارشاد للحاكم . أضف الى ذلك ولو مؤقتا أن افتراض الخطأ لا يمكن أن يكون اساسا للتحليل التاريخى .

ما يضيفه ناجى عباس صالح بدوره لا يصمد أمام المناقشة . فهو يقول بأن حالة البلاد اثناء حرب هولاكو بخصوص التاهب لحرب عنيفة كتلك التى نعرفها والتى انتهت بسقوط العاصمة العباسية فى ايدى المغول ما كان يمكن أن تمنع من بزوغ كاتب بارع فى الفلسفة أو فى أى فرع آخر من فروع المعرفة (٢) . أضف الى ذلك انه من الطبيعى ان تأثير الفكر اليونانى ما كان يمكن ان يحدث فاعليته الا عقب فترة معينة من نقله والذى نعلمه — يستطرد الكاتب — ان ذلك الفكر قد نقل زمن الرشيد والمأمون . آثار استقبال الفلسفة اليونانية تبرز مع مؤلفات أبى بكر الرازى والفارابى وابن سينا أى ابتداء من القرن الرابع حتى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى ، ثم يأتى فيدعم ذلك بمقارنة نصية بين مؤلف يحيى ابن عدى عن تهذيب الأخلاق ومؤلف شهاب الدين ابن أبى الربيع حيث نجد عبارات كاملة واردة فى الكتابين بل وفى بعض الاحيان بنفس النص ونفس التعبيرات وبلغة واحدة (٣) . فاذا كان مؤلف يحيى ابن عدى يعود الى بداية النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى فان هذا يعنى — يستطرد الكاتب — أن كتاب سلوك المالك انما كتب عقب ذلك .

أيضا هذا المنطق لا يستطيع أن يقف على قدمين . سوف نرى فيما بعد كيف أن فترة هولاكو لم تكن تسمح بمثل هذه الدراسة لا لان البلاد كانت فى حالة تأهب للحرب ولكن لان شخص الخليفة المستعصم بما جبل عليه من ضعف وبما تميز من فقدان لشخصيته ما كان يسمح بأن يلجأ الى كاتب من هذا الطراز يطلب منه النصح والارشاد . سوف نرى أيضا فيما بعد ان الاطار الفكرى الذى ينبع منه هذا النص لا يمكن الا أن يعبر عن دولة كنموذج الدولة الاسلامية فى العصر العباسى الاول . لو اقتصرنا على الحجج التى يطرحها ناجى عباس صالح فمن الممكن استبعادها بسهولة . فالفلسفة اليونانية وسبق ذكرنا ذلك أثرت منذ العصر الاموى وليس فقط فى زمن الرشيد . والنصوص عديدة بهذا الخصوص . أضف الى ذلك اننا لسنا بمقارنة

---

(١) أنظر عبد الرحمن بدوى ، الاصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام ، م.س.ذ. ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٢) أنظر كذلك أحمد فؤاد الاهوانى ، كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى ، ١٩٤٨ ، ص ١٨ .

(٣) قارن أيضا ملاحظات :

محمد جلال شرف ، على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسى فى الاسلام ، ١٩٧٨ ، ص ١٩٥ وما بعدها . وهو ما أورده الكاتبان أيضا فى : على عبد المعطى ، مع جلال شرف ، خصائص الفكر السياسى فى الاسلام ، ص ١٨٩ وما بعدها . ويخيل الينا أن المؤلفين قد بما سبق وأوردناه عن الكاتب العربى ابن أبى ا فى مذكراتنا عن الفكر السياسى الاسلامى التى سبق اليها والتى تعود الى ما قبل ذلك التاريخ بعدة أع أنظر حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م.س.ذ. ، صر وما بعدها .

فلاسفة وانما بصدد الحديث عن كتاب للحكمة (١) . الفارابى وابن سينا هم قمة الفلسفة الاسلامية ولعل الكاتب لم يفهم حقيقة الفارق بين فيلسوف السياسة وكاتب الحكمة السياسية . أضف الى ذلك أنه اذا كان هذا الكتاب أى سلوك المالك يتشابه من حيث اللغة والتعبيرات اللفظية مع كتاب يحيى ابن عدى ، واذا كنا نسلم بأن كتاب يحيى بن عدى يعود الى بداية النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى حيث ان يحيى ابن عدى توفى على الأكثر عام ٣٦٥ هجرية فلماذا ننعى على شهاب الدين ابن أبى الربيع ان أسلوب كتابه لا يمكن أن يعود الى ما قبل القرن السابع الهجرى ؟ أضف الى ذلك ان العودة الى لغة كتاب يحيى ابن عدى تفصح عن أنه أقل صلابة فى تعبيراته اللفظية وأكثر تحللا فى اصطلاحاته من ابن ابى الربيع مما يحمل على الاعتقاد بأن كتاب تهذيب الأخلاق هو الذى تأثر بمؤلف سلوك المالك وليس العكس (٢) .

والخلاصة أن تحليل مضمون النص هو الذى سوف يقطع بتحديد انتمائه التاريخى والعصر الذى هو تعبير عنه وترجمة لخصائصه الفكرية وبنيانه النظامى .

ما هى النتائج التى نستطيع أن نصوغها على ضوء الملاحظات السابقة ؟

(أ) اننا ازاء نص سياسى يعبر عن التقاليد التى كما سبق وذكرنا لم تعرف الا فى خلال القرن الخامس عشر الميلادى رغم انه ينتمى الى القرن الثالث الهجرى أى قبل ذلك التاريخ فى العالم الغربى على الاقل بستة قرون . وحتى اذا قبلنا أفكار ناجى عباس صالح ولو تركنا جانبا اسم صاحب النص فان هذا يعنى أيضا قدرة التراث الاسلامى على ان يعبر عن تلك التقاليد على الأقل منذ منتصف القرن الرابع الهجرى (٣) .

(ب) على أن الناحية الجديرة باثارة الانتباه ومن منطلق القناعة بأن هذا المؤلف كتب للخليفة المعتصم هو ان هذا النص سابق على كتابات الفارابى بل وسابق على جميع المؤلفات السياسية الكبرى على الاقل بقرن كامل من الزمان .

بقى أن نثبت من منطلقات جديدة كيف ان هذا النص ما كان يمكن ان يكتب الا خلال فترة مشبلة بالعصر العباسى الاول .

فلنبدأ نتساءل عن حقيقة العصر الذى ننسب اليه الكتاب وحقيقة الاطار الفكرى الذى يميز هذا المؤلف وبصفة خاصة خصائص الخليفة الذى كتبت له هذه التأملات .

---

(١) أنظر على سبيل المثال ، ناجى عباس صالح ، م.س.ذ. ، ص ٦٣ .

(٢) حجة أخرى نستطيع أن نسوقها ونحن بصدد استبعاد الانتماء الزمنى لمؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع الى عصر المستعصم . فعلماء بغداد قد وافقوا بعد دخول هولاكو الى مدينتهم على فتوى « ان الكافر أفضل من المسلم الجائر » . بل ان الكتابات التى تنتمى الى تلك الفترة تشيد بدولة المغول فى فارس وتتحيز للمغول . الفخرى فى « الآداب السلطانية » والذى الف فى عام ١٣٠٢/٧٠١ يسمى دولة المغول بأنها « الدولة القاهرة » ويدعو الله « أن ينشر احسانها ويعلى شأنها » . فهل مثل هذا الاطار الفكرى يتفق مع كتاب سلوك المالك ؟

انظر سعد زغلول ، الاسلام والترك ، م.س.ذ. ، ص ٤٠٣ وما بعدها وبصفة خاصة ما أورده هامش رقم ١٧ .

(٣) أنظر تحليلنا النص فيما بعد ص ٤٧٤ وما بعدها .



٣٥ الخليفة المعتصم وخصائص السياسة القومية الإسلامية خلال الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى

لن نستطيع أن نفهم حقيقة هذا النص الذى نحن بصدد تحليله الا اذا جعلنا نقطة البداية الفهم الكلى الشامل لخصائص العصر الذى ينتمى أليه الكتاب والخليفة الذى وجهت اليه هذه الرسالة بحيث ان التفاعل بين هاتين الحقيقتين سوف يسمح لنا بأن نكتشف الدلالات الحقيقية للمدركات السياسية التى سيطرت على فكر ابن أبى الربيع والتى منها نبع ذلك النسيج الفكرى للتصور الاسلامى للممارسة السياسية خلال الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى (١) .

ولى المعتصم الخلافة عقب حوالى عشرين عاما من بداية القرن الثالث الهجرى . فترة حكمه هى نهاية عصر قبل أن تكون بداية تطور . يمكن القول بصفة عامة ان المعتصم ختم مرحلة الدولة العالمية المتماسكة بما يعنيه ذلك من قوة وضعف . لن نستطيع أن نفهم حقيقة العصر الذى عاشه المعتصم ان لم نعد الى الفترة السابقة

---

(١) قارن أيضا :
DUNLOP, Aphorisms of the Stateman, (Al-Farabi : Fusul al-Madani), 1961, p. 6.

دنلوب أيضا فى مؤلفه يسير فى نفس الاتجاه الذى يسيطر على الفكر الاوربى بخصوص تحديد الفترة الزمنية التى يجب أن نحيل اليها بخصوص سلوك المالك . وهو يردد أفكار جورج زيدان السابق ذكرها . على أنه يضيف حجة أخرى قد تبدو لاول وهلة على قسط من الوجاهة . القول بأن ابن ابى الربيع :
«quotes al-Farabi, mentioning an ideal ruler, and then giving almost verbat'ism the twelve or thirteen qualities which to al-Farabi the 'first chief' or ideal ruler must possess. These Ibn ar-Rabi transfers in terms of extravagant flattery to the reigning Caliph. There can be no question on which side the originality lies».

ويخيل الينا أن الكاتب لم يطلع حقيقة على مؤلف ابن أبى الربيع وأنه تأثر فقط بأفكار من سبقه فى الفقه الاوربى وبصفة خاصة :

PLESSNER, Der Oikonomikos des Neupythagoräers Bryson, 1928, p. 31.

فالعالم البريطانى يذكر بأن ابن أبى الربيع أورد الفارابى وهو يعبر عن ذلك بكلمات حية لا يحتمل سوى معنى واحدا بقوله quoted . وهذا غير صحيح . وهو يحيل على الصفحة الثامنة من كتاب ابن أبى الربيع حيث ذكر المفكر العربى خصائص الرئيس الاعلى . والواقع أن هذا لم يرد الا فى صفحة ١٠٥ وابن أبى الربيع لم يحدد هذه الخصائص فى أثنى عشر أو ثلاثة عشر صفة ولكنه جعلها ستة متغيرات بل ولم يستخدم بخصوصها كلمة صفة أو حسب لغة العالم الانجليزى Quality

واذا كان ابن أبى الربيع لم يحل الى الفارابى فما الذى يمنع أن يكون الفارابى هو الذى تأثر بابن أبى الربيع ؟ أما عن ذلك الذى يصفه بأنه تملق للحاكم فهو قد ورد فى ص ١٠ ولم يتعرض من حيث جوهره الى ذلك الذى يحدثنا عنه دنلوب .

أنظر أيضا تعليقنا على النص فيما بعد ص ٤٩٢ وما بعدها .

(٢) أنظر بصفة خاصة بروكلمان ، تاريخ الشعوب الاسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ، منير البعلبكى ، ١٩٦٥ ، ص ١٧٥ وما بعدها ؛ أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، جزء ثالث ، ١٩٤١ ، ص ١٦١ وما بعدها .

مباشرة على ذلك العصر وهى فترة الخليفة المأمون (١) . أيضا الحوادث السابقة على حكم المأمون معروفة بما فى ذلك من صراع وخلافات ليس هذا موضع المناقشة فى

---

(١) طرحنا فى أكثر من مناسبة هذا التساؤل : ماهى وظيفة التراث السياسى الاسلامى فى عملية بناء النظرية السياسية ؟ ورأينا أن الاجابة على ذلك التساؤل متعددة الابعاد . أحد النواحى التى تثور فى ذهن المحلل وهو يحاول قراءة وأعادة تركيب الفكر السياسى الاسلامى خلال العصر العباسى بشقيه الاول والثانى ، هو ذلك المرتبط بالعلاقة التاريخية بين التراث السياسى الاسلامى والنظرية السياسية فى التقاليد الغربية . فليكن مرادنا واضحا وسؤالنا صريحا : هل الفكر السياسى الاسلامى أثر فى بناء التصور الغربى للتعامل السياسى ؟ النظرية السياسية يجب أن تفهم بمعنى مجموعة المدركات السائدة والتراث السياسى يجب أن يتسع فيشمل كل ما له صلة بالخبرة. قد يبدو لاول وهلة أن هذا التساؤل يتضمن الكثير من الاصطناع والاختلاق : فكيف والتقاليد الغربية درجت على عدم احترام كل ما له صلة بالتركة الاسلامية فى نطاقها السياسى الحديث من علاقة تأثير وتأثر ؟ وكيف مثل ذلك التساؤل ونحن نعلن بأن الاطار الفكرى الغربى فى بناء القيم ينبع من مفهوم يختلف اختلافا كليا عن الاطار الفكرى الاسلامى ؟ الاول يجعل محور ذلك البناء مبدأ « الحرية » والثانى يرى فى « العدالة » القيمة العليا ؟ تساؤلات رغم ذلك من الممكن منذ البداية استبعادها وطرحها جانبا . لقد سبق أن رأينا كيف أن النظرة الغربية التى تنتهى باستبعاد التراث الاسلامى والسياسى ليست الا وليدة عصور حديثة ارتبطت بفكرة الدولة القومية ونبعت من تراث يقوم على أساس الغاء الدين وكل ما يتصل به من الوجود السياسى . وذلك دون الحديث عن متغيرات أخرى ترتبط بالحركة الاستعمارية وما أعقبها من أحداث وكذلك التأثير لا يمنع التميز ولا يفرض التشابه المطلق.

مما لاشك فيه أنه منذ البداية علينا أن نعترف بأنه قد حدث احتكاك مباشر بين الحضارتين الغربية والاسلامية فهل هذا الاحتكاك أثر فى أيهما أو كليهما او لم يؤثر ؟ وفى كلا الافتراضين لابد وان يطرح المحلل التساؤلات : كيف أثر فى الافتراض الاول ولماذا لم يؤثر فى الافتراض الثانى ؟ والواقع أن علينا أن نعترف بأن النظرة الضيقة المتحجرة للعلاقة بين الحضارات لم تقتصر على العالم الغربى . فكما أن هناك موجة سيطرت على الفكر الاوربى أساسها استبعاد تصور علاقة تزاوج بين التراث الاسلامى والتراث الغربى فكذلك وجدت فى العالم العربى اتجاهات عديدة ولا تزال تسيطر على تقاليدنا الفقهية مفادها أن الشريعة الاسلامية ، بعد آخر من أبعاد الحياة النظامية ، لم تتأثر ولم تتعامل ولم تتفاعل بأى معنى من المعانى مع مظاهر الحضارة الغربية فى العالم الاسلامى بما فى ذلك تقاليد القانون الرومانى . فى كلا الأمرين لا يستطيع العالم الا أن ينظر لمثل هذه المواقف بكثير من الدهشة لانها لا يمكن أن تعبر الا عن طفولة ومراهقة فكرية . ان البعض يعتقد أن مجرد القول بأن هناك تأثيرا وتأثرا يعنى تخليا عن الكبرياء القومية أو شعور بالتبعية . وهنا تقف التقاليد الاسلامية النقية والأصيلة من مثل ذلك التصور الذى يعكس سذاجة حقيقية موقف الرفض المطلق : فبينما نجد أئمة القيادات الاسلامية يعلنون بصراحة أنهم يتعلمون من كل فرد وكل حضارة وكل خبرة نجد شيشرون الزعيم المقدس فى التراث الرومانى يعلن : « نحن لسنا فى حاجة لان نتعلم من أحد » . فى هذه الوثيقة التى نحللها درس صارخ بهذا المعنى فعندما أراد فى نهاية المؤلف ابن أبى الربيع أن يلخص نصائحه لم يجد الا أن يحيل على ارسطو من جانب فى تعامله مع الاسكندر الاكبر وبهمن الملك الفارسى فى توجيهه لابنه من جانب آخر . والملحوظة التى لابد وأن تدعو للتساؤل بهذا الخصوص : لماذا العالم الاسلامى وهو فى أوج عظمته اعترف بتأثره بالحضارات التى تعايش معها أى اليونانية والفارسية على وجه الخصوص ، ومؤرخو اليوم بعصبية وقصر نظر يأبون التسليم بذلك التأثر فى نطاق التحليل السياسى والقانونى ؟ ألم يغير الشافعى مذهبه حينما انتقل الى مصر حيث تعامل مع تراث نظامى من نوع آخر ؟ ولماذا علماء السياسة فى العالم الاوربى يأبون أن يسلموا بما أضحى قاعدة مقبولة ومتوارثة من حيث تأثير الخبرة الاسلامية فى الايناع الحضارى وفى خلق حضارة عصر النهضة فى كل ما له صلة بالوجود الثقافى ، اذا انتقلنا الى عالم المدركات السياسية ؟ فلنترك جانبا هذه الاستفهامات ولنحاول أن نجيب على هذا الغموض الذى نبعت منه جميع هذه التساؤلات فى خلاصة موجزة القصد الاساسى منها هو مقارنة ذلك التصور الذى حددنا عناصره بخصوص وظائف الدولة بالواقع العربى من منطلق التطور والمعاناة التاريخية.

(أ) قبل أن نطرح السؤال علينا أن نقدم بعض الملاحظات

(أولا) الحديث عن العلاقة بين الحضارتين العربية والغربية لا يعنى أننا نرفض الاستقلال الكلى والكامل لكل من الحضارتين بل ونكرر بأن طبيعة التراث السياسى الاسلامى تجعل نظامه القيم والذى هو منطلقنا لفهم الخبرة السياسية يختلف اختلافا كليا وجذريا عن نظام القيم الذى توارثه المجتمع الأوربى .

(ثانيا) كذلك يجب أن نلاحظ ان هناك صعوبات عديدة للاجابة على هذه التساؤلات وقد سبق وأوردنا ذلك تفصيلا ولنذكر القارىء بأن تحليل العلاقة بين الحضارتين الاسلامية والأوربية فى حاجة الى بحوث كثيرة وعميقة تتناول نصوصا البعض منها لايزال فى الأديرة والكنائس هى وحدها التى قد تسمح بالكشف عن طبيعة =

تفاصيلها . رغم ذلك فمما لا شك فيه ان فترة حكم المأمون تعبر عن أعظم فترات النهضة وايناع الفكر فى الحضارة الاسلامية . بغداد هى عاصمة العالم وهى التى

=

ومدى هذه العلاقة . ولنتذكر كيف ان تراثنا الاسلامى ذاته لم يخضع بعد للتحليل الكافى وان النصوص الغربية التى يمكن ان تجيب على علامات الاستفهام أغلبها مكتوب باللغة اللاتينية لغة لا يعرفها علماء الفكر السياسى أو التاريخ الاسلامى فى المشرق العربى . ولنذكر القارىء على سبيل المثال بان ابحاث العلماء الالمان اثبتت التعامل المستمر بين الجمهوريات الايطالية والعالم الاسلامى فى جميع مراحل العصور الوسطى .

اذا انتقلنا الى جوهر هذا التساؤل لاستطعنا ان نحدد كنقطة بداية مجموعة من الافتراضات معالجتها هى التى سوف تسمح ببناء ذلك الاطار الفكرى الذى سوف يقودنا الى صياغة الاجابة :

(أولا) أول ما يجب أن نسلم به او ان نطرحه من قبيل الافتراض هو أن الثورة الفكرية الغربية لم تبدأ الا مع القديس توماس الاكوينى وبفضل ابناعه وقدرته على التجرد من تراث الجهالة الذى ظل يسيطر اجمالا حتى القرن الحادى عشر على العالم الأوربى .

(ثانيا) ثورة القديس توماس الاكوينى التى منها نبعت جميع معالم مسالك الفكر السياسى الغربى ان هى الا نتيجة وامتداد لعملية تفاعل بين الفكر السياسى الكنسى كما تلقفه القديس توماس الاكوينى والفكر السياسى الاسلامى كما صاغه بصفة خاصة ابن سينا وابن رشد .

(ثالثا) القديس توماس الاكوينى ما كان يستطيع أن يصل الى بناء فكره السياسى ومدركاته المتعلقة بظاهرة السلطة وبصفة خاصة من حيث علاقة الحقيقة الفلسفية بالحقيقة الدينية او لم يقدر له التعامل مع الفكر الاسلامى وفلاسفة الفكر السياسى الاسلامى .

(رابعا) مجموعة المبادىء الأساسية التى يمكن القول بأنها تمثل الهيكل العام النظرية السياسية الأوروبية أو التى من مجموعها يتكون ذلك النسيج الذى منه تستمد المدركات الأوروبية تصوراتها السياسية لم يتبلور الا خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر الميلادى حتى الثورة الفرنسية ونتائج الينابيع التى فجرتها فلسفة القديس توماس الاكوينى .

(خامسا) المنهاجية التجريبية فى نطاق التحليل العلمى لظاهرة السلطة تعبر عن تقليد دخيل على التراث الأوربى يرتبط بشكل خاص بحضارة عصر النهضة وبصفة أكثر دقة بالقرنين السابع عشر والثامن عشر وهو أمر يضفى الكثير من علامات الاستفهام حول تلك المنهاجية لا نستطيع بخصوصها الا ان نطرح أكثر من افتراض واحد احدها يرتبط بالتراث الاسلامى وعلى وجه التحديد بفقه ابن خلدون .

معالجة مجموعة هذه الافتراضات فى حاجة الى العديد من المؤلفات ونحن لا نستطيع فى هذا العرض الموجز الا أن نقتصر على تقديم تصور عام قد يعيبه النقص فى الجزئيات ولكنه كاف للاجابة المؤقتة على هذه التساؤلات .

يسلم علماء الفكر السياسى بأن العالم الغربى لم يعرف الفكر السياسى عقب الاختفاء الفعلى للحضارة الرومانية الا مع مجىء القديس توماس الاكوينى . بعبارة أخرى خلال فترة تمتد اجمالا حوالى عشرة قرون أى منذ بداية القرن الثانى وحتى نهاية القرن الثانى عشر بعد الميلاد كان يعيش الفكر الغربى على هامش كل ماله صلة بالتحليل السياسى . أسباب ذلك عديدة تحيل الى أهمها :

١ ــ الحضارة الرومانية منذ انتقالها من الحكم الجمهورى الى الحكم الامبراطورى لم تعرف أى نوع من الفكر السياسى بمعنى تقييم الأوضاع السياسية . روما بصفة عامة لم يقدر لها النبوغ السياسى والرومان لم تهبهم الطبيعة موهبة التحليل الفكرى التى كانت احدى خصائص أهل المدن اليونانية . واذا كانت روما قد قدمت لنا هيكلا قانونيا أو تأصيلا لنظم التعامل فى الحياة اليومية ، فانها رفضت أن تقدم لنا أى نوع من أنواع الثقافة السياسية العلمية حتى أن ((مومسن)) أشهر من أرخ الحضارة الرومانية لم يتردد فى ان يعلن : ((أن أمة السياسة لم تعرف علم السياسة ...)) . هذه الظاهرة ازدادت خطورة مع العصر الامبراطورى . منذ مقتل قيصر انقلب التصور الرومانى الى عبادة للاله الجديد . سنيكا صفحة شاذة فى تاريخ متكامل لتقديس الأوضاع القائمة .

٢ ــ عقب الحضارة الرومانية جاءت التقاليد الكنسية . والسلطة الكنسية فى خلال مراحلها الأولى قامت على اساس تقبل السلطة حتى ولو كانت ظالمة ورفض مقاومتها حتى ولو جاءت من غير مؤمن . وهنا نلحظ جانبيا الفارق الخطير بين الحضارة الاسلامية والتراث الكنسى حيث قامت الأولى على رفض السلطة ان لم تكن مسلمة وعلى فرض الخلافة لانها هى وحدها علامة الاستمرارية وعلى الدعوة الى الجهاد لأن القوة هى المساندة للحركة . التصور الكاثوليكى ماكان يمكن الا أن يؤدى الى خلق المناخ غير الصالح للتحليل العلمى للظاهرة السياسية . فلو اضفنا الى ذلك ان الانجيل كوثيقة دينية يجهل السياسة لانها اداة لغايات أرضية ، لأستطعنا أن نفهم لماذا ما كان يمكن أن تدفع التقاليد الكنسية بعملية التطور الفكرى لخلق نظرية سياسية متكاملة . الانجيل كوثيقة دينية ترفض أن تتعرض للنواحى السياسية وهو فى هذا متناسق مع نفسه لأن الرسالة الكاثوليكية هى فقط رسالة أخلاقية . ولذلك فالكنيسة

=

بارادتها تحدد ملامح وخصائص السلام العالمي . السلام الاسلامي Pax Islamica
مفهوم متداول وقاعدة أساسية للتعامل . ليس فقط الى بغداد عاصمة العالم يحج

في مراحلها الأولى تفرض على المؤمن الا يقاتل السلطة وان يحترم النظام القائم بل وان يحيى حياة مزدوجة اساسها اخفاء العقيدة ورفض ولو مؤقتا التناسق في سلوك المواطن بين شعوره الداخلي أي علاقته بربه ومواقفه الخارجية أي المتعلقة بصلته بالمجتمع . مرة أخرى نلحظ الفارق الأساسي بين الهيكل الفكري للتعامل السياسي في الحضارة الاسلامية وذلك الذى تقدمه لنا التعاليم الكاثوليكية الأولى . أين هذا من قول الرسول لتابعيه : ((اطعه في طاعة الله وأعصه في معصية الله)) . منذ عصر الرسول الأمر بالطاعة مقيد بشرطين : مصدر الطاعة هو الحكم بكتاب الله ومعنى ذلك أن صاحبها مسلم يؤمن بتعاليم الدين الاسلامي . والشرط الثاني ألا يكون الأمر بمعصية . يقول الرسول : ((على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ، الا ان يؤمر بمعصية ، فان أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)) . انظر الامام أبو الحسين مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، الجزء الثالث ، ١٩٥٥ ، ص ١٤٦٩ ، ص ١٤٧٣ . والواقع ان خطابات القديس سان بول تزيد من تأكيد هذه الملاحظة وهذه الدلالة المقارنة . ان الكاثوليكية دعوة اخلاقية ، أنها رفض لتقييم السلطة . أليست نهاية القديس سان بول وقتله في مذابح التطهير علامة من علامات تلك الدلالة ؟ من الطبيعي في هذا المناخ العام الذى أساسه رفض تقييم السلطة تصبح الدراسة العلمية للظاهرة السياسية لا موضع لها . تفسير الالتزام السياسي وحدوده من منطلق الفكر المجرد هو المقدمة الأساسية اللازمة لامكانية خلق مدركات سياسية بمعناها الضيق . ويصل الامر في هذا التفسير الى حد أن يكتب العالم الانجليزى صاحب الشهرة الدولية في تاريخ الفكر السياسي ((فيلد)) وهو بصدد تقييم التراث الكنسي فيقول : ((الكاثوليكيون الأوائل لم يكن لهم بالمعنى الضيق للكلمة أى شيء نستطيع أن نصفه بأنه نظرية سياسية)) وكذلك ((كارليل)) بدوره لا يتردد في أن يؤكد نفس الملاحظة .

٣ — ثم يأتي عقب ذلك نظام الرقابة الكنسية الذى بدوره يكمل ذلك الاطار العام بحيث يقضى على كل احتمال لازدهار الفكر السياسي . الكنيسة في لحظة معينة اقامت نظاما بحيث ان كل ما يكتب وكل ما ينشر يجب ان يخضع لمراجعة كاملة من جانب رجالها وكان هذا يعنى الغاء كليا وشاملا لحرية الفكر وتقييدا لامكانية المناقشة في أية صورة من صورها بدعوى حماية القيم الدينية . موقف الكنيسة ضد كل من خالف هذه التعاليم كان صريحا وقاطعا وصل الى حد العنف والوحشية . لم تعرف الانسانية في عصورها المتعاقبة أعنف ولا أقسى من جريمة الهرطقة في التقاليد الكاثوليكية حتى انه في أوائل القرن الحادى عشر اتخذ القرار المشهور بجعل عقوبة هذه الجريمة الاعدام حرقا وتحدثنا الوثائق عما وصلت اليه في تلك الفترة عمليات المتابعة للمتهمين بالالحاد لمجرد مناقشة التعاليم الكنسية أو ما يوصف بأنه كذلك من مخالفة لأبسط المبادىء الانسانية : تعذيب وتمزيق للاطراف بل ودعوة للابناء للشهادة ضد الآباء .

٤ — ويأتي فيكمل ذلك القديس أوجستين بفلسفته التي أساسها أن صورة النظام السياسي امر ثانوي ومحدود الاهمية وهو يعلن محيلا في هذا الى تعاليم القديس سان بول ان اختيار صورة نظام الحكم أمر لا يعكس أية فائدة أو أية مضار بحيث أنه لا موضع لاستبعاد نظام معين أو تفضيل نظام على آخر طالما كان من يملك السلطة لا يكره المحكومين على التصرفات غير الاخلاقية وغير الدينية. كل حكومة صالحة ومقبولة بشرط انها من النواحي الاخلاقية والدينية لا تفرض على الفرد أن يخالف أو يغالط ضميره الكاثوليكي . والخلاصة ان القديس أوجستين فصل بين الظاهرة السياسية على المستوى الكلي أى الجماعي والظاهرة البشرية على المستوى الفردي .

ان ما يعنيه هو الفرد اما الظاهرة الجماعية فيكفي ألا تقف من الفرد موقف الصراع والمعاندة . وهنا يبرز مرة أخرى الفارق الواضح بين الدولة الاسلامية والتصورات الكاثوليكية للوجود السياسي . الدولة الاسلامية هي حقيقة كلية وجزئية في آن واحد ، هي أمة اسلامية ومواطن مسلم حيث كل منهما شرط ضروري ولازم للآخر . يزداد تأكيد هذه العلاقة من التزام الدولة بنشر الدعوة ولو من خلال الجهاد .

الواقع أن خلف كل هذه العناصر تستتر مجموعة من الحقائق . أول هذه الحقائق أن الكاثوليكية لم تكن ثورة بالمعنى الحقيقي . ولو قبلنا وصفها بثورة فان هذا يجب أن يحمل على المعنى الديني والنطاق الفردي في علاقته بالقوى الغيبية . هي تتضمن تغييرا جذريا في مدركات الانسان التي كان يملكها بخصوص تصوره للحقيقة العليا ولكنها فيما عدا ذلك تمثل استمرارية ثابتة لجميع النظم والاوضاع التي كانت سابقة على الوجود الكاثوليكي . فلنتذكر القانون الروماني ولنعيد الى الذاكرة المفهوم الذى ساد العصور الوسطى من ضرورة توحيد العالم تحت السيادة الرومانية كشرط أساسي لتسهيل نشر الدعوة المسيحية . وهنا تبرز حقيقة الفوارق بين مفهوم الدولة الاسلامية والتصور الكاثولوكي للنظام السياسي . أضف الى ذلك من جانب آخر طبيعة النظرة التي سيطرت على مفاهيم رجال الكنيسة بخصوص العلاقة بين السلطة والتنظيم الديني . المفهوم العام الذى سيطر على الوجود

الجميع بل وكلمتها هى القول النهائى فى كل صراع يدور حول حدود الامبراطورية الكبرى . من بغداد يشع النور وتضىء المعرفة فى جميع أجزاء العالم المتمدين . هذه

=

الفكرى للحضارة الكاثوليكية حتى القرن الثانى عشر أى حتى القديس توماس الاكوينى كان ينبع من فكرة الازدواج: المدينة البشرية أى الحياة السياسية والمدنية من جانب ثم من جانب آخر المدينة الالهية أى الحياة الخلقية والدينية . والمدينة البشرية تعنى الحياة السياسية ، هى الوجود الذى نكره عليه لأنه شر نسبى ، هى النتيجة البعيدة للخطيئة البشرية التى ارتكبها آدم والتى يجب ان نسعى للتخلص منها ولو جزئيا . المدينة الالهية هى المثالية وهى التى نسعى اليها فى حدود امكانياتنا وقد نقترب منها جزئيا . من حيث الواقع هناك صراع بين مدينة الانسان ومدينة الاله . هذا التصور ما كان يمكن أن يكون الا على حساب التحليل السياسى . لأن الدولة فى مفاهيم القديس أوجستين هى المدينة البشرية ومن ثم هى امتداد للخطيئة الانسانية أى نفى للاخلاقيات الكاثوليكية .

وهكذا نستطيع أن نؤكد أن الاطار العام لمنطق حضارة العصور الوسطى فى نصفها الاول أى الذى يسبق اجمالا ولا يحتوى القرن الحادى عشر ما كان يستطيع أن يقبل التحليل العلمى للظاهرة السياسية : نفى للمنطق العلمى ، فصل بين الماضى والحاضر ، وجعل الحاضر عنوانا للخطيئة، عبادة القائم لأنه قائم واضفاء صفة الشرعية على السلطة مهما كان مصدرها . ثم يأتى عقب ذلك القديس توماس الاكوينى فاذا به يعترف بشرعية الدولة بمعنى أنه يرفض أن يضفى عليها صفة الخطيئة واذا به ينظر الى العالم على أنه يتكون من نظام تصاعدى واحد أعلى مرتبة فيه هى الاله وبحيث أن هذا النظام التصاعدى يحتوى لا فقط النظام الدينى بل وكذلك التشريع الذى ينبع وجوده من ارادة البشر . العلاقة بين المدينة الالهية والمدينة البشرية لن ينظر اليها على أنها علاقة صراع وتعارض كما قدمته لنا فلسفة القديس أوجستين وانما هى علاقة استيعاب واحتواء . عملية الربط بين الحقيقة الفلسفية من جانب بما فى ذلك البعد السياسى والحقيقة الدينية من جانب آخر على أساس الامتزاج والتزاوج هى جوهر الفكر السياسى للقديس توماس الاكوينى .

لغة جديدة ، منطق جديد ، أسلوب جديد للتحليل ، فما هو مصدر هذه الثورة الفكرية ؟

الواقع أن الثورة الحقيقية التى كان على التقاليد الغربية أن تخضع لها منذ مقتل سقراط حتى قلب العصور الوسطى كان مردها فلسفة القديس توماس الاكوينى والذى أحدث القطيعة بين التعصب الفكرى والانفتاح الحضارى أو بعبارة أخرى أكثر دقة بين ذلك التصور الكاثوليكى الذى يصفه خير من أرخ للنظرية السياسية فى العصور الوسطى العالم الالمانى « جيرك » بأنه يقوم على أساس فكرة النظام السياسى المتناسق والذى يستند الى فكرة الجماعة المؤسسة من الاله والتى تضم الانسانية بأجمعها من جانب والواقع الذى عاشه الفكر السياسى من جانب آخر حيث مصادر التصور السياسى عديدة والنظم القائمة متباينة بل وتملك مصادرها أيضا السابقة من حيث صياغتها على نفس الدعوة الكاثوليكية .

تدخل القديس توماس الاكوينى بهذا الخصوص كان عنيفا وحاسما حيث كما يقول « فيليه » : « شجاعته الحقيقية هى أنه عاد صراحة الى الاصول اللادينية ابتداء من أرسطو وشيشرون وفقهاء الرومان » .

ولكن ما معنى العودة الى أرسطو ؟ يسلم جميع مؤرخى التطور الحضارى بأن القديس الاكوينى انما استمد أفكاره من الفلسفة العربية من خلال أستاذه البرتوس الكبير الذى كان يتقن اللغة العربية والذى قضى جزءا هاما من حياته فى صقلية يدرس على أيدى الاساتذة العرب . ويمكن القول اجمالا أنه لولا هذا المجهود الصامت الضخم الذى تمثل فى نقل وتلخيص الفكر الاسلامى والذى قام به البرتوس الكبير ما كان يستطيع القديس توماس الاكوينى أن يقدم هذا التلخيص الرائع الذى كان مصدرا للاشعاع الحضارى لفلسفة العصور الوسطى والذى منه استمدت فلسفة عصر النهضة مصادرها الفكرية الحقيقية . قبل أن نحدد مظاهر هذه الثورة الفكرية التى أحدثها القديس توماس الاكوينى وكيف أنه مع فلسفة ذلك القديس تبدأ صفحة جديدة فى تاريخ الحضارة الغربية علينا أن نفهم حقيقة الاتصال الفكرى بين القديس توماس الاكوينى والتراث الاسلامى .

لا يمكن أن نفهم فلسفة توماس الاكوينى الا اذا عدنا أولا الى حياته وعصره وثقافته . فالقديس توماس ولد عام ١٢٢٥ فى احدى قلاع ايطاليا الوسطى من أسرة نبيلة أرسلته وهو لا يزال فى الخامسة من عمره الى دير « مونتى كاسينو » بجنوب ايطاليا وقرب نابولى . وهكذا منذ أعوامه الاولى ارتبط واتصل اتصالا مباشرا بالمصادر الاسلامية لحضارة العصور الوسطى . ففى جنوب ايطاليا كانت لا تزال آثار الغزوات الاسلامية تحمل عطرها فى التقاليد الفكرية المحلية . وفى صقلية فردريك الثانى صاحب السياسة المعروفة باسم السياسة الاسلامية لا يتردد فى أن يختار أمراءه واعوانه من بين القادة المسلمين بل ومن بعض من خدم فعلا حكام شمال افريقيا. والمدارس الفكرية الاسلامية التى ازدهرت فى صقلية

=

الفترة امتازت بالتسامح حتى أن رئيس وزراء المأمون كان كاثوليكيا محتفظا بديانته وهو « فضل بن مروان » ومن قبله الأمين الخليفة المسلم يتغنى بحبه للغلمان .

= لاتزال تمارس ابناءها رغم اختلاطها بالتقاليد الكاثوليكية . القديس توماس ولد أربعة أعوام قبل ذلك التاريخ الفاصل في حضارة العصور الوسطى أي ١٨ فبراير ١٢٢٩ عندما تعانق الشرق والغرب في قسم تاريخي في ذلك اللقاء بين الامبراطور الجرماني السابق ذكره فردريك الثاني والامير فخر الدين ممثل السلطان الكامل . ولكن ذلك التقابل لم يكن مجرد مصادفة . نحن نعيش عصر الانفتاح من جانب الحضارة الاوروبية في أسوأ صورها البربرية المتعصبة وعقب تعاملها بسلاح القوة من خلال الحروب الصليبية مع الحضارة الاسلامية في أرقى مظاهر وجودها الفكرية وتعبيراتها الفلسفية . وفي نفس اللحظة التي يعلن فيها البابا « بونيفاتشو » بأن كل مخلوق انساني يجب أن يخضع فقط لاوامر الكنيسة الكاثوليكية ، يتصافح الخليفة الكامل مع خصومه الكاثوليك معلنا مبدأ التعايش السلمي والمساواة في الحقوق بين أبناء الديانتين الكاثوليكية من جانب والاسلامية من جانب آخر .

في هذا المناخ نشأ توماس الاكويني . على أن الصلة المباشرة والوثيقة بين القديس توماس الاكويني والحضارة الاسلامية والتي من خلالها وصل الى فلسفة أرسطو وبصفة خاصة تلك الصلة التي تبلورت حول معايشته للفارابي وابن سينا وابن رشد مهد لها وحققها بطريق مباشر أستاذه البرتوس الكبير . يسلم جميع مؤرخي العصور الوسطى بتأثير واستمداد هذا الاخير لجميع أفكاره من الفلسفة العربية ومن شوامخ الفكر العربي الاسلامي .

ساعد على عملية الانفتاح الفكري الذي مكن القديس توماس الاكويني من الاقبال على المصادر العربية الاسلامية مجموعة عوامل :

(العامل الأول) اتقان البرتوس الكبير للغة العربية الذي مكنه من أن ينقل الفلسفة الاسلامية نصا وروحا . البرتوس الكبير في الواقع قضى جزءا هاما من حياته في صقلية يدرس على أيدي الاساتذة العرب ويغلب على الظن أنه عاش في تلك الجزيرة عندما كانت السيادة العربية ولو نسبيا لاتزال تتحكم في تطوراتها الثقافية . وهو نفسه يشير في كتاباته الى مصادره العربية التي نقل منها أفكاره . القديس توماس استمد تصوره الفكري ومفاهيمه ومدركاته من أستاذه البرتوس الكبير أو بعبارة أخرى من المفاهيم الاسلامية بحيث يمكن القول بأنه لولا تلك المعايشة ما كان قد استطاع القديس توماس ان يصوغ فلسفته التي كانت مصدرا للاشعاع الفكري والحضاري لفلسفة العصور الوسطى والذي منه استمدت بحق فلسفة عصر النهضة أغلب أن لم يكن جميع مفاهيمها ومدركاتها السياسية .

(العامل الثاني) أضف الى ذلك ان القديس توماس الاكويني استطاع ان يصل الى الفكر الاسلامي مباشرة من خلال مؤلفات ابن رشد . يسلم المستشرق الاسباني « اسين بلاسيوس » بأن كتابات الفيلسوف الاندلسي على وجه الخصوص كانت موضع دراسة من القديس توماس الاكويني . ورغم ان المؤرخين يختلفون في بعض التفاصيل الا ان الامر الذي لاشك فيه ان القديس توماس استطاع ان يقرأ بنفسه أهم مؤلفات ابن رشد الفلسفية والمرتبطة بالتحليل السياسي وبصفة خاصة : المسالك ثم تهافت التهافت ثم الفلسفة .

(العامل الثالث) وهنا علينا ان نتذكر أهمية عملية الترجمة والنقل منذ بداية القرن الثاني عشر وحتى بداية القرن الرابع عشر . ويكفي لتاكيد هذه الاهمية أن نسوق اهتمام ابن ميمون الفيلسوف اليهودي المشهور بابن رشد ومؤلفاته حتى أنه كتب الى أحد تلاميذه في عام ١١٩١ ينبهه الى أهمية الرجوع الى مؤلفات الفيلسوف العربي ويقول بهذا الخصوص : « قد وصل الى ماكتبه ابن رشد من شروح لكتب ارسطو ماعدا كتاب الحس والمحسوس » . حركة الترجمة كانت تسير في أكثر من بعد واحد : من العربية الى اللاتينية ، ومن العربية الى اليهودية والسبب في ذلك لم يكن فقط الرغبة في الانفتاح على الفكر الاسلامي بل وكذلك الفكر اليوناني الذي لم يكن من الممكن الوصول اليه الا عن طريق التعليقات والشروح الاسلامية .

(العامل الرابع) ساعد على ذلك وهيأ له من حيث المناخ الفكري ظهور مذهب فلسفي موجه اساسا ضد السلطة الدينية المسيحية ومستندا من حيث تشجيعه الى الاسرة الحاكمة في صقلية والتي كانت قد اصطدمت بسبب سياسة الملك فردريك بالسلطة البابوية . لا تعنينا تفاصيل هذه الحركة العقلية بقدر ما تعنينا خصائصها . فهي تقوم على فكرة الدراسة المقارنة للاديان الثلاثة : الاسلام والمسيحية واليهودية وهي تحاول من خلال هذه المقارنة أن تنتهي باثبات كذب الرسل الثلاثة . مثل هذه الفلسفة كان لابد وان تقود الى التعمق والمقارنة وبصفة عامة الى الانفتاح ولو بالمناقشة المتحيزة على غير العالم الكاثوليكي للفكر وللحضارة . وارتبط بهذه الحركة العقلية وزاد من تعميق عملية الانفتاح عملية تحد عكسية قادتها طائفة الدومينكان . هذه الطائفة جعلت وظيفتها تدور حول ضرورة دحض والقضاء على الأفكار الالحادية في العالم الغربي . تحت تأثير هذا الاتجاه اصدر المجلس الكهنوتي عام ١٢٥٠ قراره المشهور بتعيين ثمانية من رجال الطائفة ليتخصصوا في الثقافة العربية . ما معنى ذلك ؟ مجموعة من الظروف والملابسات كان لابد وان تقود الى الاطلاع على المدرسة =

الدلالة تصير أكثر وضوحا لو قارنا خصائص الممارسة السياسية للخليفة المأمون بما كان يحدث على حدوده فى الامبراطورية البيزنطية حيث ممثل لتصور دينى آخر

=
الفكرية التى قادها ممثلو مدرسة الرفض الدينى فى تأصيلاتهم الفقهية أو بعبارة أخرى الانفتاح ـ بغض النظر عن اهدافه ومبرراته ـ على المصادر العربية والاسلامية للفلسفة والفكر السياسى .

فى هذا الجو وفى هذا المناخ تكاملت مدركات القديس توماس الاكوينى . كيف أثر الفكر الاسلامى فى تشكيل تلك المدركات وما هى المبادىء التى استمدها القديس توماس الاكوينى من المنطق الاسلامى فى التحليل السياسى ؟

(ب) الواقع أنه منذ تلقف الفكر الغربى عن طريق القديس توماس الاكوينى الفكر السياسى الاسلامى بدأت صفحة جديدة فى تاريخ الحضارة الغربية وهى صفحة لم تقتصر على مجرد تأثير الفكر الاسلامى فى أحد شيوخ وقادة الفكر السياسى الغربى بل تعدت ذلك من خلال مسالك متعددة وطرق متشعبة لتدفع الفكر السياسى الأوربى دفعات قوية نحو البنيان والتكامل الذى استطاع أن يؤتى ثماره فقط خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر . والواقع أن الفكر السياسى الاسلامى قام بوظائف ثلاث ماكان يستطيع أى تراث آخر فى تلك الفترة المحددة أى القرنين الثانى عشر والثالث عشر أن يؤديها .

ما هى وظائف التراث الحضارى الاسلامى بصفة عامة ؟

(أولا) التراث الاسلامى استطاع أن يثبت دعائم قيم جديدة لم تتعودها ولم تعرفها الحضارة الغربية . ولنذكر على سبيل المثال مبدأ التسامح . بل ان مفهوم نشر الدعوة كما وضعت أصوله الحضارة الاسلامية هو الذى دفع بحركات التبشير فيما بعد لتؤسس رسالتها الحضارية .

(ثانيا) وهو حلقة مكنت العالم الأوربى من أن يعرف ذاته . العودة الى المصادر اليونانية ولو فى صورة غير مباشرة ولو من خلال نصوص ـ كما سوف يقول مؤرخو الحضارة الأوربية فيما بعد ـ مشوهة جعلت المعالم الفكرى الغربى بابا كان موصدا بل وظل حتى فجر تحركات التجديد أن تعود الى اللغة اليونانية القديمة وتقرأ كتابات ارسطو بلغتها الأولى أى اليونانية .

(ثالثا) بل ان الفكر والتراث الاسلامى هو الذى مكن الفكر الاوربى من فهم النصوص والكتابات اليونانية بصفة عامة وكتابات أفلاطون وأرسطو بصفة خاصة . لقد أخضع فلاسفة المسلمون هذه الآثار لتحليل نقدى ودراسة عميقة بل وتطويع واعادة قراءة للفكر وللمفاهيم . ويصل البعض الى ترسيب القناعة بأن بعض العلماء العرب اختلقوا نصوصا نسبت الى فلاسفة اليونان ونقلت وتداولتها الاقلام فى أوربا العصور المتوسطة على هذا الاساس . ورغم أن هذا قد يتضمن بعض المبالغة الا أنه صحيح فيما يتعلق باستقبال مدركات أرسطو على وجه الخصوص ما وصل الى أوربا الكاثوليكية لم يكن فكر أرسطو أرسطو كما فهمه فلاسفة بغداد ومنظرو العالم الـ[illegible] الاسلامى .

ولكن هذه التعميم لا يثبت الاستقبال والاخصا[illegible] نطاق التحليل السياسى . علينا أن ننتقل من التجري[illegible] التخصيص . ما هى المبادىء أو الحقائق الفكرية استطاع القديس توماس الاكوينى أن يستمدها من الاسلامى فى التحليل السياسى ؟

نستطيع أن نؤكد على النواحى الاربع التالية :

١ ـ البحث عن مصادر فكرية فى غير الكتب المقدسة .

٢ ـ التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

٣ ـ النظرة الى الدولة على أنها حقيقة اج[illegible] أقدم من الاديان .

٤ ـ الربط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدي[illegible]

حقائق أربع كل منها دعى لان يؤدى وظيفة خط[illegible] تاريخ الفكر السياسى الغربى وبصفة خاصة خلال ا[illegible] الرابع عشر والخامس عشر وحتى وصول مكيافيللى الى[illegible] الفكر السياسى المتجاوب والمعبر عن الواقع الاوربى فترة ايناع عصر الاقطاع . وهى الفترة التى منها حركة العزلة الفكرية والانسانية لظاهرة الدولة والت[illegible] عرضنا لذلك فى موضع آخر انتهت مع الثورة الفرنس[illegible] لتقدم لنا نظرية الدولة فى مفاهيمنا العصرية والمعاصرة

أول هذه المبادىء يرتبط بالمصادر . فقبل الـ[illegible] توماس الاكوينى لم يكن الفكر السياسى الكاثوليكى كمصادر للتحليل السياسى سوى الكتابات المقدسة والا[illegible] الدينية النابعة من التاريخ الكنسى . يأتى القديس ودون أن يعلن ذلك صراحة فانه لا يتردد فى ان يبحث[illegible] مصادر فكره فى أى كتابات أخرى حتى ولو كانت ملحد[illegible] من أولئك الذين يسميهم العصر وتصفهم تلك الحضـ[illegible] التى لا يستطيع القديس توماس الاكوينى أن ينسى اليها أى الحضارة الصليبية بهذه الكلمات: « الكفر[illegible] وكان لابد وان يؤدى هذا الى نوع من الصدام الخفـ[illegible] اتجاهين : أحدهما يرى الحقيقة لا تأتى الا من ا[illegible] العقيدة والثانى يفصل بين العقيدة وتصور الحقيقة . يقول المؤرخ « جيبرك » فان هذا كان لابد وأن يقـ[illegible] خلال خطوات متلاحقة الى استقلال العقيدة عن الحقيقة السياسية .

بدوره يقوم على مبدأ العالمية والدعوة المثالية أى الامبراطور « تيو فيلوس » بلغ درجة من التعنت جعلت مؤرخيه أيضا أولئك الذين ينتمون الى التراث الكاثوليكى يصفونه

=

أليس الفصل بين الدين والدولة هو الخاتمة المنطقيـة لهذا التطور الفكرى العام ؟

هذا المبدأ هو فى واقع الأمر امتداد وانعكاس لمبدأ اخر أكثر خطورة فى التراث الفكرى الغربى وهو الربط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية العلاقة بين هاتين الحقيقتين التى هى فى حقيقة الامر علاقة بين التصور الدينى والتصور الذاتى الفردى ، بين التعاليم المنزلة بما تعنيه من تصور للحقيقة والقدرة الفردية على الاكتشاف بما تعنيه من حرية للعقل ظلت تعكس نوعا من الصراع والتعارض . ويكفى للتأكد من ذلك العودة الى تعاليم القديس أوجستين لتصير وقد أضحت تعبيرا عن امتزاج وتزاوج مع القديس توماس الاكوينى وهو ما كان يستطيع ان يصل الى ذلك لولا فكر ابن سينا وبصفة خاصة ابن رشد . بل ان ابن رشد ولنتذكر بهذا الخصوص الخلاف بينه وبين الغزالى وصل الى حد القول بانه ان وجد تعارض بين الحقيقة المنزلة والحقيقة المنطقية فلا يمكن أن يكون ذلك على حساب العقل والبرهان الجدلى . لا نريد أن ندخل فى جزئيات أو تفصيلات قد تثير بعض المناقشات الجانبية . ولكن الذى يعنينا ان نؤكد عليه هو ان مبدأ وحدة الحقيقة فى جميع مظاهرها هو مبدأ اسلامى نستطيع أن نجـــد تعبيراته الأولى مع اخوان الصفا . بل يمكن القول بانه مبدأ ظل يسيطر بشكل أو بآخر بصراحـة أو بطريقة ضمنية على جميع اتجاهات الفكر الفلسفى فى التراث العربى . يأتى ابن رشد فلا يقتصر على مجرد محاولة تخطى الهوة ما بين الحقيقة المنطقية والحقيقـة الدينية بل يصل الى التسليم بأن الفلسفة والكتاب كلاهما تعبير عن حقيقة واحدة وان الوحى والمنطق كلاهما مصادر لاكتشاف الحقيقـــة . ان الخـلاف ان وجـــد ليس الا مظهرا من مظاهر تأكيد القدرة الانسانية على الارتفاع الى مستوى التصـور والتـدبر .

على أن الواقع ان ما قدمه حقيقة التراث الاسلامى فى العصور الوسطى هو عملية التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . لقد رأينا فى أكثر من موضع واحد أن المفهوم الذى سيطر على التراث الاسلامى هو فكرة الاعتدال التى منها استمد مفهوم العدالة أصوله ومتغيراته . والاعتـــدال يعنى رفض التطرف ، وعدم تقبل المبالغة . أنه تعبير عن تصور للممارسة وعن قناعة بخصائص الممارسة والمثالية . وكان من الطبيعى ازاء ذلك ألا يقبل الفكر السياسى الاسلامى كلا أفلاطون وأرسطو . فأفلاطون خيالى يصل به تأكيده لمفهوم النبوغ السياسى الى القول بأن القائد كلمته هى القانون وهو لا يخضع لحكم القانون . ويأتى أرسطو فيصير عبدا للشرعية بمعنى لا فقط حكم القانون ولكن ذلك التنظيم الوضعى الذى هو تعبير عن الطبقة المتوسطة . الفكر الاسلامى ماكان يمكن أن يقبل كلا هذين التصورين . فالحاكم محكوم قبل أن يكون حاكما . والعبودية للنص القانونى لا موضـع لها . ورغم أن الفكر السياسى الاسلامى فى بدايته تأثر بطريقة مباشرة بأفلاطون ولنتذكر المدينة الفاضلة للفارابى الا أنه سرعان ما صـــهر تلك المبالغــات واعاد تشــــكيل تضاريسها ليخلق منها منطقـــا متجانسا . التوفيق بين أرسطو وأفلاطون هو المنطلق الحقيقى الذى مكن القديس توماس الاكوينى من العودة الى الفكر اليونانى وقد أعيد تشكيله ليتفق ويتوافق مع الحقيقة الدينية . والواقع أن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ليس مجرد محاولة تقريب بين فيلسوفين أحدهما امتـداد للاخر . ان العودة الى المصادر الاصيلة لكل من هذين الفيلسوفين وقراءة تلك النصوص القديمـــة التى لم تخضــع لمعاول الفكر العربى يثبت كيف أن ايا منهما يمثل النقيض بالنسبة للاخر ، ورغم أن أرسطو هو تلميذ أفلاطون الا ان خيـالية الاخير ترفضها واقعيــة الأول . أفلاطون يمركز فلســـفته فى مبدأ العدالة لا بمعنى الاعتدال والتوسط ولكن بمعنى تمكين كل فرد من استخدام قدراته الذاتية وملكاته الطبيعيـــة . الدولة تصير أداة لتحقيق الذات الفردية . ارسطو يترك جانبا الفرد ليجعل بنيانه السياسى يدور حول مفهـــوم التوازن . أليس خيرا للمجتمع أن يعرف كل فرد حقوقه وواجباته بصراحة ووضوح واذا كانت التفرقة فى العدالة ظلم فأليست المساواة فى الظلم عدلا ؟ كلاهما فى الواقع ينطلق من مفهوم قدرة الارادة الفردية وهى لا تجد أمامها أية هداية على اكتشاف النموذج المثالى السياسى . فاذا أضفنا الى ذلك سيادة العنصرية لدى أفلاطون وايمان أرسطو بانسانية الظاهرة السياسية لفهمنا مدى الصدام والتعارض رغم الاستمرارية التاريخية بين مدرسة افلاطون ومدرسة أرسطو . يأتى الفكر السياسى الاسلامى ويحاول من منطق الهداية الدينية والدعوة الربانية حيث الارشاد المنزل يأتى فيرسم خطوطا عامة فى داخلها يسعى الفرد من أجل تحقيق مثاليته . من هذا الاطار الفكرى نبعت محاولات الفكر الاسلامى فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وهكذا تصير العدالة محورا ولكن بمعنى آخر وتصير الشرعية قاعدة ولكن من منطلق الوحدة الكلية فى مصادر النظام القائم أى فى المبادىء الدينية . مما لا شـك فيه أن علينا ان نعترف بأن فلاسفة الاسلام لم يوفقوا فى عملية التوفيق هذه توفيقا كاملا أو بعبارة أدق أن دراسة الفكر السياسى الاسلامى بخصوص عملية التوفيق بين أفلاطون وأرسـطو لا تزال تنقصها الكثير من الدقة ولكن الحقيقة التى يجب أن يعترف بها كل محلل لتاريخ التراث السياسى أن هذه الجهود هى التى انطلق منها القديس توماس عندما أقبل

=

بأنه متعصب مجنون فى تعصبه ويســاندون حكمهم بموقفه عنــدما لم يتردد فى أن يرفض أية صورة من صور التسامح حتى مع زوجته . هــذه الفترة التى ســبقت

=

على أفلاطون وأرسطو وتصـور أن هذا الاقبال لا يتعارض مع التقاليد الكاثوليكية . فكما قبل فلاسفة الاسلام فكرا يقوم على الالحادية واستطاعوا أن يقضوا بشـكل أو بآخر على تلك المبالغات والتناقضات مع طبيعة الحضارات القائمة على الاوامر المنزلة فلم يكن هناك ما يمنع من العودة الى ذلك التراث ينهل منه الفقه الكاثوليكى رحيقه فى ذلك القسط الذى لا يتناقض مع تلك الطبيعة المتميزة للحضارة الدينية .

النظرة الى التراث السابق على الدعوة الدينيــة على انه مصدر يستطيع الفكر أن ينهل من تعاليمه ومن مدركاته ما يتفق مع الواقع السياسى هو فى حقيقة الامر تعبير عن تصور أكثر اتساعا للعلاقة بين عالم الانســانية السابق على الدعوة الدينية واللاحق لهــا . فالتراث الكاثوليكى فى عصوره الاولى كان يقوم على أساس أن كل ماسبق تلك التعاليم الدينية هو خطيئة وان هذهالتعاليم هى التى وحدها تمثل بداية الخلاص . هكذا نموذج الوجود السياسى السابق على تلك التعاليم ليس الا تعبيرا عن تلك الخطيئة . على العكس من ذلك فان التعاليم الدينية الاسلامية قامت على أساس احترام ما سبق تلك الدعوة الالهية ، وما لم يات نص صريح بالغائه فهو قائم أو بعبارة اخرى النظرة الاسلامية أساسها ان الدعوة المحمدية هى مرحلة من مراحل التطور سبقتها مراحل أخرى وما كان يمكن ان تنفصل عن تلك المراحل السابقة . هى تعبير عن الارتقاء وهى نموذج مثالى ولكنها خـاتمة لجهود وتعاملات ومعاناة تعترف بها تلك التعاليم وتقبل دلالتها . أحــد مصادر التشريع الاســلامى ما أسماه الفقه « شرع من قبلنا » ، هذا التصور يأتى فيتفق مع منطق الفلســفة اليونانية بمعنى النظرة الى المجتمـع السياسى أو بعبارة أدق الى الدولة على أنهــا تكــوين طبيعى تفرضــه التطور الاجتماعى وعلى أن الدولة بهذا المعنى أقـدم من الاديان . بل ان الدولة الدينية تصـــر خاتمة المطاف فى المثالية السياسية . هى من جانب أى الدولة مستقلة عن الحقيقة المنـزلة ، والــدولة الدينية من جانب آخـر تطبيق من تطبيقات التنظيم السياسى . يبدو هذا واضحـا فى صورة صريحة عند ابن خلدون عندما يقسم نماذج الوجود الســـياسى ويجعـــل من تلك الدولة التى تؤسس على تعاليم دينية منـزلة هى قمة المثاليــة النظامية . بعبارة اخرى أكثر دقة أن الدولة كمفهوم نظامى تملك اســتقلالها الحضارى والتاريخى دون أن تنفى التطورات اللاحقة ومن بينها التطورات الدينية . التطـور الدينى هو مرحلة من مراحل الوجود السياسى ، سبقته مراحل اخرى وقد تلحقه مراحل من نوع آخر تعبير عن الخروج عن ذلك التلاحم بين

الوظيفة العقيــدية والبنيان النظامى الامر الذى لابد أن يقود الى التحلل والفساد الاخلاقى . هذا التصور ما كان يمكن أن يصل اليه الفكر الكنسى الذى جعل كل ما ينتمى الى ما قبل المسيح خطيئة ومن ثم مرفوضا وهو ابتعاد عن مدينة الالة وهو ليس فقط مستقل بل ومتعارض مع تلك المدينة لا فقط من حيث عناصرها بل وكذلك من حيث طبيعة التطـور . التراث الكاثوليكى فى مراحله الاولى قام على القطيعة بين ما سبق الدعوة الكاثوليكية وما لحقها . التراث الاسلامى قام على اســاس الربط بين ما سبق الحضــارة المنزلة وتلك الحضارة : من هــذا المنطلق الوضــع الفكرى الذى سيطر على الحضارة الكاثوليكية ما كان يتفق أو يتلائم مع كلا القوانين اليونانية والرومانية . والواقــع أن الفكر الاسلامى دون أن يدرى قدم للكنيسة الكاثوليكية الوعـاء الحقيقى الذى مكنها من خلق بنيانها النظامى فالكنيسة لم تكن دولة وهى جاءت فقط دعــوة أخلاقيــة وعنــدما دعيت لتؤسس نظاما للممارسة أيضا الكهنوتية لم يكن أمامها سوى القانون الرومانى والنظام السياسى الرومانى . وهو قانون ونظام يمثل درجة متفوقة من الكمال بحيث لا يستطيع المؤرخ الا أن يعترف بمدى عناصر الاعجاز والتهذيب الذى قدمته الحضارة الرومانية بهــذا الخصوص . وهكذا كان عــلى الكنيســة الكاثوليكية أن ترفض الحضــــارات الالحــادية السابقة وان تقبل رغم ذلك بعض معالم التنظيم القانونى الرومانى والفكر الفلسفى اليونانى . جاء التراث الاسلامى من خلال مســالكه الفكرية المختلفة عن طريق ابن ســـينا وابن رشد بل وقبل تكامل النظام الفكرى لفلسفة القديس توماس الاكوينى ليقدم ذلك الاطار من التبرير والتفســـير لامكانية استقبال ملامح النبوغ الفردى السابقة على الدعوة الدينية . سوف نرى فيما بعد مفهوم الدولة العالميةالتى لم تستقبله الحضارة الكاثوليكية الا كنتيجــة للتعامل مع المفاهيم والمدركات الاسلامية .

(ح) على ان تحليل العــلاقة الفكرية بين الحضــــارة الغربية والحضارة الاسلامية فى مدلولها السياسى لتحديد دين احداهما على الاخرى والقول بان هناك عملية استمرارية واستمداد أو اخصاب فى العلاقة بين احدى الحضارتين مع الأخرى يفترض متابعة تاريخية لاثبات حقائق ثلاث :

(أولا) اثبات علاقة الاتصال بمعنى تقديم الادلة والاسانيد التاريخية التى تؤكد أن هناك علاقة من نوع معين بين هاتين الحضارتين بحيث يمكن القول من منطلق مصــادر مباشرة تقطع بالدلالة بأنه تمت عملية تبادل وتنقل من حضارة لاخرى سواء كان ذلك متمثلا فى احتكاك عضوى أو فكرى أو كليهما .

=

حكم المعتصم وأعدت لها عمرت بالاسماء الضخمة مثل البخارى وأحمد بن حنبل وأبو تمام . هى استمرار لاينباع فكرى حضارى يبدأ مع الرشيد ويصل الى ذروته

(ثانيا) كذلك علينا ان نثبت ان هـذا الاتصال خلق نوعا من التأثير المتبادل أو على الاقل من جانب الطرف الموجب للطرف السالب بحيث يمكن القول أن هذا الاتصال قد أينع فى تقديم مفاهيم فكرية معينة وانه قد ساهم فى نقل أفكار ومبادىء استمدتها الحضارة المستقبلة من الحضارة التى قامت بعملية التأثير والتوجيه .

(ثالثا) على أن كل هذا لا يكفى . ان العقل البشرى واحد وهو قادر على أن يصل الى نفس النتائج بمدركاته الذاتية وبجهوده الفكرية . علينا لنثبت دين حضارة لاخرى أن نقدم الدلالة على أن الحضارة المستقبلة ما كانت تستطيع أن تصل الى تلك النتائج التى وصلت اليها لو لم تقدر لها عملية الاتصال بالاستقبال والاخصاب .

فهل تسمح لنا مصادرنا المتوفرة ان نقوم بالاجابة على هذه الاستفهامات الثلاثة بصدد العلاقة بين الفكر السياسى الاسلامى والفكر السياسى الغربى والكاثوليكى ؟

مما لا شك فيه انه موضوع مملوء بالالغام وانه فى حاجة الى دراسات عديدة وكما سبق وذكرنا لا تسمح بها هذه الصفحات . رغم ذلك فان بعض المنطلقات قادرة على أن تخلق القناعة التى نحاول الدفاع عنها .

أول سؤال طرحناه هو عن مسالك الاتصال بين التراث الاسلامى والفكر الغربى . ولعل الاجابة على هذا السؤال سبق وقدمناها عندما تحدثنا عن البرتوس الكبير والقديس توماس الاكوينى . على أن الواقع ان قنوات الاتصال بين الفكر السياسى والفكر الغربى بمختلف تطبيقاته دون الاقتصار فقط على الفكر الكاثوليكى أكثر اتساعا وأكثر تشعبا من العلاقة بين القديس توماس الاكوينى والفيلسوف العربى ابن رشد . ما هى مسالك الاتصال ؟ هل كانت دائما غير مباشرة ؟ ومن هم الفلاسفة الذين أثروا فى الفكر الغربى ومن هم أولئك الذين تأثروا بالفكر الاسلامى ؟ أسئلة عديدة تدور حول تحليل قنوات الاتصال واثبات مدى عمق هذه القنوات بين الحضارة الغربية من جانب والحضارة الاسلامية من جانب آخر . مؤرخو العصور الوسطى يعترفون بأن أنواع التأثير للفكر الاسلامى وقنوات الاتصال كانت متعددة . فهى أولا كانت مباشرة بمعنى نقل التراث الاسلامى وهى ثانيا غير مباشرة بمعنى فهم التراث اليونانى . ونحن نعلم أن التراث فى الحضارات القديمة كانت صفته الاساسية أنه كلى لا يعرف التجزئة بحيث أنه يشمل الفكر والممارسة ، التأمل الفلسفى والفكر السياسى على حد سواء . ولو اقتصرنا على طرح السؤال بصيغة أخرى : ما هى مسالك وطرق الاتصال ؟ لهالنا مدى تعدد وتشعب وتنوع واستمرارية عملية الاتصال بمسالكها وابعادها وتأثيراتها لا فقط فى القرن الثالث عشر بل ابتداء على الاقل من القرن التاسع الميلادى .

فقنوات الاتصال كانت أولا عن طريق التعامل العلمى . الترجمة من جانب ثم الدراسة والتدريس من جانب آخر . والواقع ان حركة الترجمة لم تكن من جانب واحد بمعنى نقل التراث الاوربى للعالم الاسلامى بل وكذلك نقل التراث الاسلامى الىالعالم الاوربى . وعلينا بهذا الخصوص فى ذلك الاطار العام للتعامل بين الحضارتين الاوربية والاسلامية أن نتذكر ان مسالك الترجمة لم تكن فقط من خلال التعامل فى منطقة البحر الابيض الغربية حيث قام اليهود بمجهود ضخم فى نقل أغلب الفكر الاسلامى بأوسع معانيه أى سواء كانت كتابات فلسفية أو سياسية أو علمية الى اللغة اللاتينية بل وكذلك عقب سقوط بيزنطة فى أيدى العثمانيين وهجرة رجال الكنيسة الشرقية الى روما رغم ان هذا جاء فى لحظة متأخرة نسبيا الا أنه بدوره أحدث حركة تطعيم للفكر الغربى بمصادر عربية على قسط معين من الأهمية . كذلك علينا ان نلاحظ ان الترجمة لم تقتصر على الأسلوب المعتاد والذى يحدثنا عنه المؤرخون أى من العربية الى اللاتينية بل وكذلك من التركية الى اللغات الاوربية . ولنذكر على سبيل المثال كتابات ابن خلدون التى ترجمت وكانت تمثل نوعا من التقديس فى التراث العثمانى ومنها تطرقت الى الفكر السياسى والاجتماعى الأوروبى وبصفة خاصة عن طريق التعامل مع شبه الجزيرة البلقانية والجزء الجنوبى من المجتمع الالمانى . كذلك فان الدراسة والتدريس مثلت مصدرا اساسيا للتعامل بين الحضارتين . الآثار التى تحدثنا عن العلماء الذين تولوا التدريس فى الجامعات الأوربية ليست بأقل من تلك التى تقدم الشواهد الكثيرة على استخدام النصوص المترجمة من العربية الى اللاتينية كأساس للتدريس فى كثير من الجامعات الأوربية . لقد ظلت بعض المؤلفات العلمية تدرس فى جامعات كبرى عريقة حتى القرن السابع عشر . واذا اقتصرنا على النواحى السياسية ، ورغم استحالة الفصل بين التراث السياسى وغير السياسى ، فليس أدل على عمق هذه العملية أى عملية التدريس نقلا واستنادا الى المؤلفات العربية من ذلك الصراع العنيف الذى ميز القرن الثالث عشر فى جامعة باريس . جامعة باريس التى أنشئت اجمالا فى القرن الثانى عشر درجت طيلة ذلك القرن على ان تجعل أساس التدريس هو تحليل مؤلفات ابن سينا وابن رشد =

فى عصر المأمون ليتلقفه المعتصم ويختم به تاريخا حضاريا كاملا . خلال هذه الفترة تجمعت التراجم من اليونانية والفارسية . عاش خلالها قائد الترجمة اليهودى

=

الترجمة الى اللغة اللاتينية . وعندما تنبه بعض رجال الكنيسة الى خطورة تلك الظاهرة تبلورت حركة ضخمة عنيفة تزعمها القديس « بونا فنتورا » انتهت بقرار من البابا فى عام ١٢١٠ بمنع دراسة وتدريس كل ماله صلة بأرسطو لأن هذا كان الوسيلة الوحيدة لتحريم تدريس كتب ابن سينا وابن رشد . على ان التدريس على مؤلفات العلماء العرب لم يقتصر على جامعة باريس بل تعدى ذلك الى جامعة بولونيا وذلك دون الحديث عن ان جميع الجامعات الاسبانية ظلت حتى القرن الخامس عشر تعيش فى اطار التقاليد والتراث الاسلامى . وعندما نتحدث عن الجامعات الأوربية فى العصور الوسطى علينا أن نتذكر أننا نعيش عصرا لا يعرف مبدأ الحدود القومية ولم يكن يقبل بعد فكرة الفواصل بين المجتمعات القومية المرتبطة بالدراسات الجامعية . نحن نعيش عصر الثقافة الانسانية التى كانت تتبلور حول مفهوم غامض ينبع من فكرة الوحدة الأوربية • والواقع أن أحد ما يميز التيارات الفكرية خلال القرون الثلاثة الممتدة من بداية القرن الثالث عشر حتى نهاية القرن الخامس عشر هو نوع من الصراع الخفى بين التقاليد الكنسية والحضارة الاسلامية وان كانت قد غلفت هذه وتسترت خلف أسماء أخرى جديدة كالبروتستانتيه وحركات الاصلاح وعالمية الثقافة وانسانية الفكر ولنذكر على سبيل المثال فى نطاق التحليل السياسى الصراع العنيف بين مكيافيللى ومدرسته من جانب وجروسيوس ومدرسة القانون الطبيعى من جانب آخر .

ألم نقل أن هذه الصفحة لا تزال فى حاجة الى المؤرخ الذى يتابع تفاصيلها ؟ على أن مسالك الاتصال لم تكن فقط بهذا المعنى السابق ذكره أى من خلال التعامل بين الفئات المختارة . المسالك المادية والقنوات المباشرة لعملية الاتصال كانت بدورها عديدة . ذكرنا أسبانيا وبيزنطة وعلينا أن نضيف صقلية وجنوب ايطاليا . كذلك لا يجوز لنا أن ننسى الاحتكاك المباشر الذى أحدثته الحروب الصليبية . الغزوة الصليبية قامت على أساس عدم الاستقرار والاستيطان فى المنطقة العربية . لقد كان هذا يعنى ليس فقط الاحتكاك المباشر عن طريق التواجد الفعلى فى الارض العربية وبصفة خاصة فى مواقع الانتاج الحقيقى للفكر الاسلامى بل وكذلك العودة بذلك التراث أو بذلك الجزء من التراث الى الارض الاوروبية . سوف نرى فيما بعد أن مفهوم الدولة العالمية وكل ما له صلة بوظيفة الدولة الاتصالية انما انتقل من خلال هذا التعامل الى العالم الاوربى . تحدثنا المؤرخة الالمانية هونك عن صفحة غزيرة للتبادل الثقافى الفكرى والعلمى بين المسلمين والغزاة خلال فترة الحروب الصليبية وبصفة خاصة خلال فترة الاحتكاك بين فردريك الثانى والسلطان الكامل . العلماء المسلمون الذين زاروا الدول الاوربية بل وبعض قادة الفكر الاسلامى الذين دخلوا فى مطارحات عديدة فى محاولة جادة لتحويل قادة الكاثوليكية الاوربية الى الاسلام لا حصر لها . ودون أن نتطرق الى مناقشات تاريخية فلنذكر على سبيل المثال قصة القاضى الباقلانى وسفارته ببيزنطة ثم رسالة ابن تيمية الى ملك قبرص دون الحديث عن تلك المحاولات العديدة التى غمرها التاريخ العربى فى أسبانيا . بل ان قصة التعامل بين فردريك الثانى والعالم الاسلامى والتى أيضا فى حاجة الى نوع من التحقيق التاريخى وحدها جديرة بالتوقف والتساؤل . لقد وصل الامر الى وصف فردريك بانه صاحب السياسة الاسلامية التى جلبت عليه غضب البابا وطرده من الكنيسة والتى تركت آثارا لا تمحى فى تاريخ الحضارة الاوربية . فردريك الذى حكم صقلية انما أسس نظامه السياسى على التعامل مع العقليات الاسلامية والقدرات التى كانت تنتمى ، رغم أن البعض منها أقبل على الدين الكاثوليكى ، الى الحضارة والمفاهيم الاسلامية . أكثر من مؤرخ أوربى واحد ولنذكر على سبيل المثال « مالفيتزى » لا يتردد فى أن يعيد الى الاسلام المصادر الحقيقية للثقافة الاوربية خلال العصور الوسطى بما فى ذلك الحركات البروتستانية بل وبعض القيادات الفلسفية فى داخل الكنيسة الكاثوليكية ولنذكر بهذا الخصوص القديس « سان فرانشيسكو » . ويذكرنا نفس العالم المذكور بشخصية أخرى أحدثت آثارا عنيفة بخصوص نقل الفكر الاسلامى فى نهاية القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر وهو « رايموندو لولو » الذى عرف فى عصره باسم « رامون المجنون » الذى قدر له أن يعيش فترة طويلة من خلال رحلات متعددة فى تونس والجزائر .

فلنتذكر نتائج هذا الاتصال المباشر وغير المباشر بأساليبه المختلفة :

١ - تداول دراسة الحضارة الاسلامية ومصادرها السياسية • هذا التداول الذى تم بصراحة ووضوح فى بعض المراحل وبخفاء فى مراحل أخرى بل ان القرار السابق ذكره بخصوص منع تدريس كتابات أرسطو أحدث أثرا عكسيا . من جانب أدى الى هجرة جماعية للاساتذة والطلبة من جامعة باريس الى جامعة تولوز على حدود جنوب فرنسا حيث لم تكن يد البابا تستطيع أن تصل الى تطبيق القرار السابق ذكره ، بل وأدى الى اتساع معين فى الجامعات الاسبانية حيث أقبل طلبة الفلسفة فى كثير

=

« حنين بن اسحاق » . ينتمى الى تلك الفترة وقبل موت المأمون بعدة أعوام انشاء بيت الحكمة الذى تجمعت فى جنباته جميع مظاهر التقدم العلمى والفكرى وبصفة

من أنحاء أوربا بما فى ذلك بريطانيا على دراسة النصوص الاسلامية ولو بلغتها اللاتينية . الواقع أن ذلك القرار زاد من الفضول وساهم من حيث لا يدرى فى ازدياد تداول تلك النصوص .

٢ ـ كان أيضا من نتائج ذلك القرار تشجيع الاهتمام بالعودة الى المصادر اليونانية الاولى والمباشرة أى ترجمة الفكر اليونانى عن طريق النصوص اليونانية وليس من خلال الترجمة العربية . هذه الحركة بدورها هى المقدمة المباشرة لحركات الاصلاح والنهضة التى خلقت تقاليد العودة الى الحضارة السابقة على الكاثوليكية والتى قدر لها أن تصير مصدرا مباشرا للافكار الثورية وبصفة خاصة مع قادة الثورة الفرنسية .

٣ ـ على أن أخطر ما أدت اليه عملية الاتصال بهذه الأبعاد المختلفة هو انه فى لحظة معينة ابتعثت الدراسات المقارنة : مقارنة التعاليم الاسلامية والتعاليم الكاثوليكية مقارنة المفهوم الاسلامى للحضارة اليونانية والمدركات اليونانية كما صاغتها النصوص المباشرة . هذه المقارنة التى فرضتها عمليات النقل والترجمة للنصوص العربية هى التى خلقت مفهوم التجرد العلمى بمعناه الحقيقى أى بمعنى محاولة التقييم بين أكثر من منطق واحد . لقد كان ذلك مقدمة ضرورية ولازمة لخلق المنطق الذاتى الاوربى الذى سوف يقدر له أن يسمى فى مرحلة لاحقة بمنطق حضارة عصر النهضة .

السؤال الثانى أى تحليل المبادىء التى استطاع الفكر السياسى الاسلامى أن يطعم بها النظرية السياسية الاوربية الحديثة يلقى بنا فى متاهات تزداد بخصوصها صعوبة اطلاق الحكم أو تقييم حقيقة التعامل الفكرى بين الحضارتين بالتأثير والتأثر . رغم ذلك فان تحليلا أوليا لا يزعم بأنه قادر على أن يقدم اجابات قاطعة بهذا الخصوص يسمح لنا بأن نكتشف مدى ما قدمه التراث الاسلامى من تفاصيل وعناصر ساهمت فى تشييد البنيان الذى سمح للتأصيل السياسى الاوروبى بتلك الانطلاقات التى ارتبطت بعملية التجديد الكلية الشاملة والتى مهدت للثورة الفرنسية . فليكن قصدنا واضحا : لن نزعم القول بأن النظرية السياسية الاوربية المعاصرة هى صورة ممسوخة للفكر السياسى الاسلامى أو أنها نوع من التوالد مع المبادىء السياسية الاسلامية . لقد ذكرنا كيف أن كلا من هذين التطبيقين من المدركات والتصورات يملك أصالته واستقلاله . ولكن الذى يعنينا أن نلاحظه كيف أن مبادىء معينة تلقفها التراث الغربى وتعامل معها من منطلق التطوير والاخصاب ما كان يستطيع أن يصل اليها لو ترك

يعيش فى تقاليده ومدركاته الذاتية كاثوليكية أم يونانية رومانية . ولنتذكر المبادىء الستة التالية :

(أولا) مبدأ العقد كأصل لتحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

(ثانيا) مبدأ النظرة الى الوجود السياسى على انه نوع من التفاعل الذاتى بين مقومات الجسد السياسى .

(ثالثا) مبدأ الصراع كأساس لتفسير ظاهرة التطور السياسى .

(رابعا) فكرة القيادة كمصدر للحقوق رغم خضوعها لمبدأ الشرعية .

(خامسا) تأصيل مفهوم الوظيفة الاتصالية للدولة بما يعنيه ذلك من وظيفة نشر الدعوة .

(سادسا) الربط بين أبعاد الحركة السياسية فى المحيط الدولى وخصائص العقيدة السياسية المحلية .

تحليل موجز لكل من هذه المبادىء من حيث علاقتها بعملية الاستقبال والاخصاب التى خضع لها الفكر الغربى يسمح بتأكيد علاقة التأثير والتأثر التى نحن بصدد تحليل متغيراتها .

أول هذه المبادىء يدور حول النظرة الى حقيقة العلاقة بين الحاكم والمحكوم . التقاليد الغربية بل والتقاليد الشرقية غير العربية كانت ترفض أى تشبيه أو خلق للتقارب الفكرى فى حقيقة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من جانب والعلاقات الخاصة الاخرى بين أى فرد وآخر فى نطاق العلاقات الاجتماعية المعتادة . الحاكم هو اله أو ما فى حكمه حتى فى الحضارة اليونانية وعندما قبلت فكرة المصدر الارادى للسلطة فان المدركات السائدة ما كانت تقبل ان تخضع كلا طرفى العلاقة السياسية لمبدأ المساواة .

العمل الارادى يفسر المصدر الشرعى ولكنه لا يحدد حدود الممارسة . والمصدر الارادى يعنى القبول أو الرفض . الرفض ولكنه لا يفرض المناقشة والاتفاق . الحديث عن علاقة اتفاقية أو عقدية بين الحاكم والمحكوم لا تستطيع المدركات اليونانية أن تقبله أو تتصوره . أن السلطة هى قوة عليا ترفض أن تقف من ذلك الذى لا يملك السلطة حتى لو كان هو مصدرها موقف المساواة والتساؤل . على العكس من ذلك فان التقاليد الاسلامية العربية بل والسابقة على الدعوة المحمدية درجت على النظرة الى العلاقة بين صاحب السلطة والطبقات المحكومة على أنها علاقة عقدية تقوم لا فقط على مبدأ المساواة بين الطرفين بل وعلى أنها تعبير عن اطار فكرى واحد وهو العلاقة الرضائية بين

خاصة حيث تمت الترجمات المشهورة والكبرى والكاملة لاغلب أعمال أفلاطون وأرسطو .

طرفين كلاهما يقف من الطرف الاخر موقف التساوى والمناطحة بما يعنيه ذلك من حق فى الاشتراك ووضع قواعد الممارسة . الواقع أن الخلاف بين هذين التصورين أكثر عمقا من مجرد استخدام بعض الالفاظ للتعبير عن الحقائق . الحاكم والمحكوم كلاهما يقف من الآخر موقف المساواة والتساوى ، والعلاقة السياسية هى تطبيق معتاد من تطبيقات العلاقات الاجتماعية ، والحياة العامة هى امتداد للحياة الخاصة . لم تعرف الحضارة الاسلامية مبدأ التفرقة والتمييز والتميز الذى قامت على أساسه التقاليد الاوربية . بل ان التقاليد الاوربية استخدمت للتعبير عن العلاقات الخاصة كلمة العقد الذى لم تستخدمه للتعبير عن العلاقة السياسية الا فقط فى مرحلة لاحقة تقودنا الى القرنين السادس عشر والسابع عشر . مفهوم أن سيد القوم خادمه ، وأن شروط الصلاحية للولاية العامة تفترض الصلاحية للولاية الخاصة ، وتعبير أن الخلافة هى عقد البيعة ، جميعها مفاهيم غريبة على المدركات الاوربية . فقط ابتداء من الفلسفة الانجلو سكسونية على يد هوبز ولوك وفى أعقابهما على يد روسو الفرنسى ازدهرت فكرة العقد الاجتماعى كأساس لتفسير ظاهرة السلطة . مفهوم العقد الاجتماعى ليس الا التعبير الاوربى عن مفهوم عقد البيعة فى التقاليد الاسلامية . بل أن مقارنة دقيقة لأفكار لوك تكاد تقودنا ولو بمسميات جديدة الى ما عرفه الفقه الاسلامى باسم عقد البيعة العامة وعقد البيعة الخاصة . على أن الامر الجدير بالتساؤل هو كيف أن مفهوم العقد كأساس لتبرير السلطة ولشرعية قواعد الممارسة لم يستطع أن يرتفع فى التراث الغربى الاوربى الى ذلك المستوى الذى وصل اليه فى الفقه الاسلامى حيث جعل شروط العقد تمثل استمرارية ثابتة سواء من حيث خصائص المتعاقد – أى الخليفة – أو حدود الممارسة للسلطة التى استمدها من تلك الارادة المتعاقدة .

المبدأ الثانى الذى يقودنا الى صميم وجوهر التحليل الاجتماعى للظاهرة السياسية ينبع من هذا التساؤل : ما هى حقيقة التطور السياسى ؟ مما لا شك فيه أن الفقه السياسى التقليدى عاش فى مشكلتين كل منهما منفصلة عن الأخرى انفصالا كليا وشاملا : أسباب الالتزام السياسى من جانب وخصائص النموذج السياسى المثالى من جانب آخر . الالتزام السياسى بمعنى : لماذا يتعين على المواطن أن يتقبل السلطة وأن يطيع الحاكم ؟ النموذج السياسى المثالى أى بعبارة أخرى ما هى الخصائص التى يجب أن تتوفر فى ذلك النظام الذى يمثل المثالية لنظام القيم الثابتة فى جماعة معينة . الفقه السياسى طرح كلا المشكلتين دون أن يربط أيا منهما بالاخرى بل طرح المشكلة الاولى من منطلق تبرير الوضع القائم والمشكلة الثانية بقصد تفسير أسباب فشل النظام الذى يعيشه الفيلسوف . والواقع أن التحليل السياسى فى النظرة التقليدية كنتيجة للادراك الفلسفى كمحور لذلك التحليل ما كان يستطيع أن يرقى الى طرح مشكلة التطور السياسى . لماذا يقبل مجتمع معين على نظام سياسى معين أو يرفض ذلك النظام ؟ لماذا ينجح نظام سياسى معين فى واقع معين ويفشل فى واقع آخر ؟ أرسطو اقترب من هذه المشكلة ولكن نظرته الى نظام الطبقة الوسطى ومفهوم التوازن كاطار مطلق منعه من أن يتغلغل فى حقيقة هذه المشكلة التى تمثل فى واقع الامر جوهر التحليل الاجتماعى للظاهرة السياسية . على العكس من ذلك فان التراث الاسلامى ما كان يستطيع ان يترك هذه الناحية بل وكان لابد أن يجعل منها محور اطاره الفكرى . أسباب ذلك تعود الى العديد من المتغيرات ولنذكر على وجه الخصوص متغيرين أساسيين . من جانب فان العقيدة الاسلامية تقوم على مبدأ التطور وعلى النظرة كما سبق ورأينا الى المجتمع السياسى الاسلامى على أنه خاتمة لتطورات سابقة أعدت له وقدمت . من جانب آخر وقد عالجنا ذلك فى موضع سابق بالتفصيل وهو أن التراث اليونانى أنصب فى قوالب الفكر الاسلامى بالمعنى الاجتماعى وليس بالدلالة السياسية . سوف نرى فيما بعد أن المنهاجية التى انطلق منها التحليل الاسلامى كان لابد وأن تساهم بدورها فى هذه النتيجة وهى فلسفة الاستقراء والمشاهدة والملاحظة . قد يبدو لأول وهلة أن النظرة الى الوجود السياسى على أنه عملية تأثير وتأثر بمعنى التفاعل بين العناصر الاجتماعية انما يميز فلسفة ابن خلدون وان هذا منطقى فهو فيلسوف العمران . على ان الواقع أن هذا غير صحيح لأن النظرة الى الوجود السياسى بهذا المعنى تعود بنا الى بداية الفكر السياسى الاسلامى وتتسع فاذا بها تشمل كل مظاهر التعبير الاسلامية عن التحليل السياسى .

ولنبدأ بالفارابى ومدينته الفاضلة . ورغم ان المفهوم السائد هو أن الفارابى استمد أفكاره السياسية من أفلاطون الا ان الواقع ان القراءة المتأنية للمدينة الفاضلة تسمح بابراز مدى أصالة الفيلسوف العربى ازاء التقاليد اليونانية . الوجود السياسى أو الظاهرة السياسية وليس النظام السياسى هو الذى يتعامل معه الفارابى ، وهو يحلل هذا الوجود أى الحقيقة السياسية على أنها نوع من التفاعل والتقابل والانصهار بين مختلف أجزاء الجسد السياسى الامر الذى يؤدى الى ما يشبه التوالد والتكاثر التلقائى ودون حاجة الى تدخل خارجى . الفكر السياسى الاسلامى رغم انه يرتفع الى قمته لدى ابن خلدون بهذا الشأن الا انه عبر دائما

الذى يعنينا من العودة الى عصر المأمون ليس فقط لانه أعد لعصر المعتصم ولكن
لان الامر الذى لا شك فيه أن ابن ابى الربيع قضى شبابه خلال تلك الفترة . ذلك

بصور مختلفة من حيث القوة متباينة من حيث التأصيل متنوعة من حيث اطلاق النتائج عن أربعة مفاهيم أساسية هى جوهر مفهوم التفاعل السياسى . أولا : فكرة الدورة والتى تعنى النظرة الى الوجود السياسى على أنه نوع من أنواع التطور العضوى . سوف يحدد ابن خلدون للدولة أطوارا ومراحل تعيد للذاكرة مراحل الوجود الانسانى ابتداء من النشأة والميلاد حتى الاختفاء والموت . فى هذا المؤلف الذى نحلله رأينا فى أكثر من موضع واحد كيف أن ابن أبى الربيع، وقد سبق أن ذكرنا أنه ليس بالفيلسوف ، يعالج الظواهر من منطلق النظرة العضوية . سوف نعود الى هذه الناحية بخصوص الفارابى فى موضع آخر . المبدأ الثانى وهو فكرة التماسك التى هى فى الواقع نتيجة منطقية للنظرة العضوية حيث عناصر الجسد كل منها لابد وان يرتبط بالعناصر الاخرى من حيث التناسق الحركى والأداء الوظيفى . هذا التماسك هو الذى يطرح فكرة المساندة وهو الذى لابد أن يقود الى مفهوم العصبية الذى يصير لغة مختلفة لدى ابن خلدون للتعبير عن مبدأ التماسك السياسى . والواقع أن العودة الى نفس المفاهيم الاسلامية قبل بناء الدولة الكبرى أى الدولة بمعناها الحقيقى يجد هذه المدركات صريحة واضحة . أليس الرسول الذى يقول أن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ؟ هذه المفاهيم المختلفة التى لن يقدر لها التكامل الا عقب أن نصل الى القرنين التاسع عشر والعشرين سواء باسم المدرسة الوظيفية أو مدرسة التفسير العضوى للوجود السياسى أو ما عدا ذلك من صياغات وتعبيرات لم يعرفها الفكر السياسى الأوربى الا فقط ابتداء من القرن الخامس عشر وعندما قدر له أن يواجه مبدأ أقلمة المشكلة السياسية وكيف أن كل واقع سياسى له خصائصه وله اطاره الذى ينبع من متغيراته المستقلة . انه مبدأ نسبية الوجود السياسى الذى لم يستطع أن يفهمه فى التراث الانسانى القديم سوى الفكر السياسى الاسلامى . بل أن قراءة جديدة لطارحات مكيافيللى تفصح بوضوح عن مدى تأثر المفكر الايطالى بهذا المبدأ .

مبدأ التفاعل فى الواقع يقودنا الى مبدأ « الصراع » . والواقع أن مفهوم الصراع مفهوم قديم عرفه الفكر السياسى أيضا فى تقاليده الاولى اليونانية . رغم ذلك فان تأصيل الصراع كمحور لظاهرة التطور السياسى يظل مجهولا حتى ابن خلدون . لا نقصد بذلك أن التعبيرات عن المفهوم لم تعرف قبل ذلك ولكن الحديث عن الصراع وقد تحدد حول حقيقة اجتماعية واحدة ومطلقة لمختلف مظاهر الوجود السياسى تنبع من التفاعلات المختلفة المرتبطة بمفهوم الصراع المتعلق بتلك الحقيقة الواحدة ليصير المنطق الفكرى الصالح لتنظير المثالية السياسية ، لم يعرفه أحد قبل ابن خلدون .

القديس أوجستين تحدث عن صراع أبدى بين الخير والشر بين مدينة الاله ومدينة البشر بمعنى تفسير المثالية الاخلاقية وتبرير ضرورة ان يتحمل المؤمن نتائج خطيئة الآخرين . نوع من التفسير الغيبى للظواهر ولكن ابن خلدون ياتى ليفسر لنا متى يستطيع النظام السياسى أن يكون متماسكا انطلاقا من المبدأ السابق وما هو المحور الذى منه تنبع مختلف النماذج المعبرة عن درجات التجانس والانسجام والتماسك أى القوة للجسد السياسى . الواقع أن ابن خلدون ورغم انه لا يعلن ذلك يجعل نموذجه الفكرى ، فى تفسيرنا ، هو الدولة الاموية فى مراحلها الاولى . هذه الدولة هى التى عبرت عن تماسك المفهوم العصبى وتكتل الارادة الحاكمة حول تلك الظاهرة . ومن ثم يجعل ذلك المفهوم محور المثالية بمعنى التماسك وجودا وعدما تقدما وتأخرا . وهكذا يصير التطور السياسى بمعنى عملية التنقل من وضع سياسى معين الى وضع سياسى آخر ، لا بمعنى التنقل من مرحلة تاريخية أو نظام معين الى مرحلة أخرى أو نظام آخر .لأول مرة فى تاريخ الفكر الانسانى نجد التتابع بين المواقف يصير محور التحليل لدى ابن خلدون الفيلسوف العربى حيث يجعل مبدأ العصبية أساس الوجود السياسى والصراع بين العصبيات هو جوهر التفاعل السياسى. مبدأ الصراع هو الذى سوف يغزو الفكر السياسى الاوربى لا بمعنى الخلاف فى المفاهيم ولكن بمعنى التعارض والتناقض بين المصالح وهو سوف يغزو الفكر السياسى الاوربى مترددا وخائفا قبل الثورة الفرنسية صريحا وواضحا فى الفلسفة الاشتراكية اليسارية بصفة خاصة الالمانية التى منها سوف يستمد كارل ماركس فلسفة الصراع بين الطبقات . الصراع كحقيقة اجتماعية وكمحور للوجود السياسى وقد تمركز حول ظاهرة واحدة ومطلقة لم يعرفه الفكر الاوربى الا فقط معازدهار وابناع فكر ابن خلدون وبصفة خاصة فى التراث الفرنسى ابتداء من القرن الثانى عشر وعلى الاكثر مع القرن السابع عشر فترة لحقت ترجمة وانتشار مقدمة ابن خلدون فى التقاليد الغربية . وسوف تتعدد عقب ذلك تطبيقات مفهوم الصراع : فاذا كان هيجل قد حدثنا عن الصراع بين القوميات ليخرج بنا عن الاطار الحقيقى لمفهوم الصراع لدى ابن خلدون بمعنى التناقض بين متغيرات وعناصر الظاهرة الواحدة فان ماكس فيبر سوف يأتى ليصير أكثر وفاء للفيلسوف العربى عندما يحدثنا عن فكرة الصراع بين الفئة المختارة والطبقات الاخرى. ما هى الفئة المختارة ان لم تكن العصبية السائدة ؟

المفهوم الرابع هو فى الواقع خلاصة وتجميع للمفاهيم الثلاثة السابقة ويدور حول ظاهرة القيادة . لقد سبق أن رأينا كيف ان الفكر اليونانى على يد أفلاطون قام على أساس فكرة البطل أو القيادة السياسية التى ترتفع عن مستوى البشر بحيث تصير ارادتها هى القانون وبحيث لا تخضع لحكم القانون ورغم أن أرسطو لم يقبل هذا المفهوم أو على الاقل لم

لأنه ليس من المعقول ان يكون المعتصم قد طلب من شخص لا يزال يجتاز مراحل حياته الاولى من شبابه العلمى والفكرى أن يدون له نصائحه . علينا ان نفترض أن

=

يدافع عنه الا أن هذا الادراك هو الذى تغلغل فى التقاليد الرومانية والذى كان أساسا لجميع التطورات النظامية منذ القرن الاول الميلادى حتى قلب العصور الوسطى ليأتى مكيافيللى فيعبر عنه بلغة جديدة . مفهوم القائد بمعنى الشخص الذى يعلو الجميع هو محور النظام الجمهورى الرومانى . من هو القنصل واين حدود سلطته وبصفة خاصة فى حالات القتال والحرب بل وحتى أيضا فى حالة السلم ازاء المواطن العادى والفرد العادى ؟ السلطة لا توقفها سوى السلطة . هذا هو المبدأ العام الذى ساد التراث الرومانى فى أقصى مظاهر تعبيره الديمقراطى . على الفرد العادى أن يلجأ الى القنصل الآخر ولكن ليس من حقه أن يرفع السلاح ازاء السلطة ولا أن يناقش صاحب السلطة . المبدأ لم يقتصر على أن يشكل العقلية التقليدية الاوربية بل تعدى ذلك الى الممارسات الكاثوليكية . نظام الكنيسة والتدرج التصاعدى لاسلوب الكهنوت الذى ينتهى بالسلطة البابوية هو بدوره تعبير عن نفس التصور . مما لا شك فيه أن المبادىء السابق ذكرها ساهمت فى هذه الحقيقة : اختفاء فكرة العقد والنظرة الى السلطة الحاكمة على أنها لا تتساوى مع الطبقات المحكومة أضف الى ذلك كيف أن الشرعية فى التراث الاوربى غير الكاثوليكى لاتستمد وجودها الا من النظام القانونى . وتزداد خطورة تلك الحقيقة عندما نتذكر ان المفاهيم الاولى اليونانية والرومانية تجعل الشرعية مبدأ يسيطر على المحكوم وليس على الحاكم . وتأتى الكنيسة فتصف السلطة بانها مشروعة حتى لو جاءت من كافر . التراث الاسلامى يرفض جميع هذه التصورات فالحاكم واحد وهو الاله وسوف نرى فى سلوك الممالك كيف يصل هذا التصور الى حد المبالغات غير المنطقية عندما يحدثنا ابن أبى الربيع وهو يحلل علاقة السببية فيصف القدرة الالهية بأنها سبب الأسباب والشرعية كما سبق وذكرنا لا يمكن أن تكون الا دينية أى تستند الى تعاليم القرآن . وفيما عدا القواعد القرآنية الصريحة المحددة فعلى العقل أن يعمل ويفكر . فكرة النظام القانونى الواحد حيث جميع عناصر المجتمع وقد هذبت واخضعت وطوعت لقواعد مطلقة واحدة لا تقبل الاستثناء لا نعرفها وما كان يمكن أن تعرفها الشريعة الاسلامية . فيما عدا القواعد الآمرة والقناعة الدينية فان المذاهب تتعدد بل وتتناقض ولم يفكر أحد فى ان ذلك مخالف للتراث الاسلامى الاصيل . عندما طلب ابو جعفر المنصور من الامام مالك أن يضع كتابا وان يجعله ملزما لجميع أبناء الامبراطورية الاسلامية ، وهو بذلك يكرر بصورة أخرى ما سبق وطرحه ابن المقفع فى رسالته المشهورة ، كان أول من عارضه الامام مالك نفسه . ان فكرة التعدد النظامى والتى سوف نرى فى مواضع أخرى كيف قادت الى مفهوم الاقليات التى هى تعبير عن مبدأ التسامح تمثل الجوهر الحقيقى للحضارة الاسلامية . وهى فى الواقع تنبع من فكرة اساسية: الحاكم قائد وليس مشرعا ، وهو خليفة لا يستمد سلطته الا من الشرعية الدينية ، وهو يقوم فى ممارسته على احترام تلك القواعد الدينية التى هى فى حقيقة الامر نوع من القواعد التأسيسية للقطاع الاجتماعى فاذا بعلاقة الحاكم والمحكوم للامة ديناميكية حيث الحاكم محكوم بتلك التعاليم وحيث المحكوم حاكم لانه يملك مناقشة الحاكم فى احترام تلك التعاليم. مظاهر التعبير بهذا الخصوص فى التراث الاسلامى عديدة لا حصر لها وليس هذا موقع التفصيل بخصوصها . ولنذكر القارىء بما سبق وذكرناه عن القضاء وعلاقة القاضى بالخليفة . الذى يعنينا هو أن نلاحظ أن هذا المبدأ لم يعرفه الفكر السياسى الاوربى الا مع القرن السابع عشر . مما لاشك فيه ان فكرة العلاقة العقدية ساهمت فى هذا التطور ولكن الامر الذى يجب أن يدعونا للتساؤل هو كيف انه رغم جميع التطورات التحررية فان فكرة خضوع الحاكم والمحكوم فى آن واحد لقواعد تأسيسية بغض النظر عن مصدرها لم تتكامل الا مع الاعوام السابقة على الثورة الفرنسية وبصفة خاصة مع القرن التاسع عشر . أليس مفهوم دستورية القانون هو عودة الى مفهوم الشرعية الدينية ولكن من منطلقات مدنية؟

المبدأ السادس فى حاجة الى كثير من التفصيل . والواقع ان تحليل العلاقة بين الحركة السياسية فى المحيط الخارجى والادراك الداخلى أو القومى يطرح الكثير من علامات الاستفهام التى تقودنا الى تساؤلات ضخمة لا نستطيع ان نغامر بخصوصها فى هذه الملاحظات المحدودة . لقد ذكرنا كمبدأ من مبادىء التأثير والتأثر فى العلاقة بين الحضارتين الاسلامية والاوربية تأصيل مفهوم الوظيفة الاتصالية للدولة وهو فى حقيقة الامر يرتبط بدوره بالمبدأ السادس أى الربط بين أبعاد الحركة السياسية فى المحيط الخارجى والتعامل الداخلى . وكلاهما يقودنا الى مفهوم آخر أكثر خطورة وأكثر دقة وهو مفهوم الدولة العالمية . بل الواقع أن هذه المفاهيم الثلاثة : الوظيفة الاتصالية ، الدولة العالمية ، التناسق الحركى ترتبط بناحية اخرى رابعة وهى حدود الارادة الفردية فى تحقيق المثالية السياسية .

(د) هل نستطيع ان نغامر فى هذه المتاهات المعقدة التى لم يجرؤ حتى اليوم محلل سياسى على أن يتعرض لها ؟

فلنبدأ بالمقدمات التى سوف تقودنا الى مجموعة من الافتراضات نترك للآخرين أن يتعاملوا معها بالمنطق العلمى اللازم .

أولى هذه المقدمات تدور حول نماذج التأمل السياسى فى التراث الانسانى . متابعة الفكر السياسى فى مراحله المختلفة تسمح لنا بالتمييز بين صور ثلاثة من الادراك السياسى .
=

> كاتب هذا النص لابد ان يكون قد وصل الى قسط معين من المعـرفة والحكمة بل والشهرة ولو النسبية قبل أن يقدر للخليفة المعتصم ان يلى الخليفة المأمون ونزداد

=

الصورة الاولى فى الحضارة اليونانية حيث كانت الفلسفة السياسية فلسفة تابعة لا وجود لها فى ذاتها ومن ثم فالفكر السياسى هو امتداد واستمرار للكليات الميتافيزيقية دون أية محاولة للربط بين الفكر والواقع . النموذج الثالث والذى نعاصره ابتداء من مكيافيللى نجد أنفسنا ازاء تصور أساسه أن الفلسفة السياسية هى ادراك مستقل يعكس قيما ذاتية ويرفض اية تبعية لاى تأصيل أو تصور فكرى آخر . المرحلة التى تمتد منذ اختفاء الفلسفة اليونانية واجمالا مع ظهور المسيحية حتى فلسفة مكيافيللى أى خلال خمسة عشر قرنا من الزمن تقدم لنا حالة غير واضحة من التعامل الفكرى مترددة ومتذبذبة بين الاخلاقيات والمثاليات من جانب والواقع من جانب آخر لا تعكس أى تماسك حقيقى الا فى عنصر واحد : التنقل المتدرج المتتابع نحو محاولة الربط بين الفكر والواقع بين السياسة على مستوى الفلسفة والسياسة على مستوى الحركة . لا نريد أن ندخل فى تفاصيل ولنتذكر الملامح العامة لهذا التطور : شيشرون يدافع فى خطبه المعروفة عن الديمقراطية ورغم ان صيحته جاءت متأخرة ، سنيكا يأتى فينقلنا الى المثاليات بصورة واقعية . الامبراطور « مارك أورليوس » ينقل التأمل الى مستوى القيادات ، القديس أوجستين يحكم على جميع النظم الوضعية بأنها خطيئة . الفكر السياسى الاوربى يسعى جاهدا للخروج من تلك الازمة دون أن يجد الاداة الصالحة لان تدفع به نحو التعانق الحركى مع التأمل السياسى . تأتى الفلسفة الاسلامية فتخلق الطريق وتشجع على المغامرة ويأتى القديس توماس الاكوينى عقب أن يستوعب تلك الفلسفة فيحطم العقبة ويخلق ما يسمى « علم السياسة الكاثوليكى » او على الاقل يخلق العلاقة بين الفلسفة والواقع، بين التأمل السياسى والحركة السياسية ، بين النسيج الفكرى والنشاط اليومى المرتبط بظاهرة السلطة .

هذا التطور العام لمفهوم الصراع الفكرى كأداة للتعامل السياسى سوف تكون له نتائج خطيرة لم يقدر بعد لعلم الفكر السياسى أن يغوص فى متغيراتها ويبرز أبعادها الحقيقية :

(أولا) حقيقة العلاقة بين التصـــور السياسى الداخلى والتعامل الخارجى . الواقع ان التطور العام لمفهوم الصراع السياسى حيث يصير اساسا لتحقيق مثالية سياسية معينة عن طريق العلم والفكر لا يبرز بشكل واضح الا من خـــلال الحروب الصليبية . سبق أن رأينا فى التراث الغربى كيف أن المجتمع اليونانى كان منغلقا لم يحاول أن يفرض مثاليته على الآخرين . بل كذلك المجتمع الرومانى الذى اعتبر تلك المثالية قاصرة عليه لا يجوز أن ينشرها فى المجتمعات التى قدر لها أن تدخل تحت اطار سيادته . المجتمع الاسلامى لم يقبل ذلك . لو اقتصرنا على التراث الغربى نجد انه مع الحروب الصليبية فلاول مرة فى تاريخ العـــلاقات الدولية تنتقل فكرة المثالية فى الصراع السياسى من النطاق الداخلى أو المحلى الى النطاق الخارجى أو الدولى . لم يعد الصراع السياسى فى العلاقة بين الشعوب تقوده وتسيطر عليه مجـرد المصالح المادية ، أو الدوافع المتعلقة بالسيطرة على مصادر القوة . هناك مثالية سياسية تنفصل وتستقل عن الماديات المباشرة وتصير فى ذاتها هدفا حتى فى العلاقة بين المجتمعات السياسية . هذا المفهوم الذى هو وحده يفسر جميع تطورات الحروب الصليبية انتقل الى العـــالم الغربى تحت تأثير التصور والمدركات بل والممارسات الاسلامية . الدولة العالمية كما اصلت مفاهيمها الدولة العباسية وبصفة خاصة خلال عصر هارون الرشيد كان لابد وأن تعيد تشكيل هذا المفهوم الا أن الحقيقة دائما ثابتة حيث العلاقات بين الشعوب لا تتحكم فيها فقط المتغيرات المادية بل وكذلك مفاهيم الوظيفة الاتصالية.

فى عام ١١٤٧ لم يتردد ملك صقلية روجر الثانى فى أن يطالب بحروب صليبية ضد بيزنطة لانها خرجت وشككت فى تعـــاليم الكنيسة ممثلة فى شخص البابا . البابا « انوشينسو » سوف يدعو لحروب صليبية بقصد استخلاص الاراضى المقدسة من أيدى الكفرة بل وسوف يتحدث بذلك الخصوص عن حق اليهود فى ارض اسرائيل . أليس هؤلاء اقرب الى الكاثوليكية من الاسلام ؟ والملك فردريك الثانى سوف يقدر له أن يطرد من الكنيسة لانه قبل الجلوس مع ممثلى هؤلاء الكفرة . على أن هذه الحقيقة سوف تبرز أكثر وضوحا عقب ذلك وفى أعقاب الحركات البروتستانتية عندما يزداد تأكيد العلاقة المثالية فى الصراع الســـياسى داخل الحدود القومية فى المجتمعـــات السياسية . المجتمع الاوربى فى العصور الوسطى كان يمثل بمعنى معين وحدة حقيقية . وسـوف نجـد ذلك التحالف الحركى يربط خلال القرن السابع عشر البروتستانت الالمان وانصار الاصلاح فى هولندا والهوجانو الفرنسيين فى علاقة حركية واحدة حيث الوحدة الفكرية تربط القوى السياسية عبر الحدود وعبر التقسيمات والتنظيمات الحكومية بل وضد تلك التنظيمات . خاتمة هذا التطور سوف تقودها الثورة الفرنسية عندما تعلن صراعها ضد اوربا المحافظة وتخـــرج جيوشها لا غازية فاتحة وانما داعية لتأكيد مبادىء الحرية والاخاء والمساواة . مما لا شك فيه ان هذه الصفحة سوف يقدر لها ان تختفى مع امبراطورية نابوليون وسوف تمحى خلال القرن التاسع عشر بفضل ظهور الدولة القومية وتكاملها ، ولكن الحقيقة التاريخية واضحة لا تحتمل المناقشة . ولن يقدر لهذه الحقيقة ان تعود مرة ثانية الا فى اعقاب الثورة الشيوعية . ومن هنا أتى الخلط المتعمد بين الدعوة الاسلامية والعقيدة الماركسية .

هذه الملاحظة وضوحا عندما نتذكر ان المعتصم مات عقب أقل من عشرة أعوام من توليه الحكم ومن ثم ليس هناك موضع لافتراض ان يكون المؤلف أى ابن ابى الربيع

=

(ثانيا) خلط رغم ذلك له مبرراته وله تفسيره . فالدولة الاسلامية تقوم على مبدأ الوظيفة الاتصالية ، ومعنى ذلك أن احدى خصائص النظام السياسى ومتغيراته خلق علاقةمعينة ثابتة بين الدولة والمواطن ، علاقة تتعدى الحاضر لتخلق التماسك بين الماضى والمستقبل عبر الحركة الحالية . الدولة التقليدية لم تكن تعرف تلكالوظيفة الاتصالية . كذلك الدولة القومية قامت على أساس مفهوم الدولة الحارس الذى يرفض مفهوم الدولة الاتصالية . التاريخ السياسى لم يعرف قبل الدولة الاسلامية نموذجا سياسيا جعل اساسومحور حركته نشر الدعوة ولو من خلال الجهاد . هذا المفهوم هو الذى انتقل الى العالم الكاثوليكى والذى أثر فى التصور الاوربى ليخلق مسالك التعامل باسم الحروب الصليبية أولا ثم عمليات التبشير ثانيا . انشاء جهاز نشر الدعوة فى الكنيسة البابوية لم يعرف الا فقط فى نهاية العصور الوسطى وبداية الفترة الحديثة . وهو فى حقيقة الامر ليس الا تعبيرا عن المفهوم الاسلامى للتعامل بين الشعوب منذ بداية الدعوة المحمدية . وقد أفضنا فى اكثر من موضع واحد بخصوص الرسائل المختلفة التى نسبت الى الرسول والعناصر المختلفة التى ارتبطت بمعنى ودلالة الوظيفة الاتصالية بصفة خاصة خلال العصر الاموى ، وكما تبلورت عقب ذلك فى الحركة الفاطمية .

(ثالثا) ياتى فيكمل ذلك مفهوم الدولة العالمية . قد تبدو علاقة التأثير والتأثر بهذا الخصوص اقل وضوحا . فكرة الدولة العالمية فى حقيقة الامر ليست قاصرة علىالمجتمع الاسلامى ايضا دولة الاسكندر الاكبر دون الحديث عن الامبراطورية الرومانية تطبيقات واضحة لذلك المفهوم . المفهوم فى أوسع معانيه يعنى أن الدولة تضم مجموعة من الشعوب المتميزة والمختلفة ولكن المترابطة حول اداة حكومية واحدة . رغم ذلك فالدولة الاسلامية قدمت الجديد وابرزت هذا المفهوم بمعنى آخر . لا تزال الفكرة السائدة هى تعدد الشعوب ولكن بينما كان الاطار الذى يربط هذه الشعوب المتعددة هو شخص الحاكم فى نموذج دولة الاسكندر الاكبر وهو عنصر القوة الغاشمة والتفوق البربرى فى الدولة الرومانية اذا به القناعة الدينية أى التماسك المعنوى من منطلق الوظيفة الاتصالية فى الدولة الاسلامية . الامة الاسلامية واحدة ولكنها وقد سبق ورأينا مظاهر اخرى لذلك المفهوم تقبل فكرة التعدد بمعنى تنوع الشعوب المندرجة تحت تلك التالية الدينية . هذا المفهوم سوف ينتقل بدوره الى المجتمع الاوربى ولكنه ان يقدر له التكامل من حيث التطور لاسباب دراستها تخرج عن نطاق هذا التحليل . الذى يعنينا أن نتذكره كيف أنه ابتداء من نهاية القرن الثالث عشر سوف يسيطر على الفكر الاوربى مفهوم الدولة العالمية حيث تتعانق عناصر ثلاثة كل منها يكمل الآخر : الامبراطورية ، الكنيسة ، جامعة باريس . مفهوم الدولة العالمية بهذا المعنى اى بمعنى شعوب متعددة تترابط معنويا وحضاريا هو فقط مفهوم اسلامى لم يعرفه التراث الغربى قبل تعامله مع الممارسات العربية . خير من أصل هذه المفاهيم ((دانتى)) الايطالىالذى دافع عنفكرة الملكية العالمية خلالالقرن الرابععشر . دانتى فى الكوميديا الالهية يثير ثلاثة تساؤلات : هل الملكية العالمية تجد تبريرا منطقيا لها ؟ وهل الشعب الرومانى يملك الحق فى أن يؤدى تلك الوظيفة ؟ وهل وظيفة الملكية العالميةتستمد مصادرها الحقيقية من ارادة الاله ؟ مما لا شك فيه ان دانتى الذى يعترف جميع المؤرخين المحايدين بأنه استمد فكره أيضا من المصادر الاسلامية خضع لضرورات الواقع الذى كانت تعيشه الجماعة الاوربية فى ذلك القرن . ورغم ذلك فان متابعة أولية لتلك التساؤلات تشعر بمدى التغلغل الاسلامى فى مدركات دانتى ولو فى اثارة المشكلة موضع التساؤل . تبرير نظام عالمى ، جعل قائد ذلك النظام هو الشعب الرومانى ، استمداد المصادر الشرعية من الارادة الالهية . اين هذه التساؤلات من التقاليد الاوربية السابقة على القرن الثانى عشر ؟ انه يكاد يحدثنا بلغة مقنعة بخليط غير متجانس من فلسفة ابن رشد ومفاهيم ابنخلدون . اذا تركنا جانباكلمة الملكية ورغم أن هذا الاصطلاح سوف يتردد ابتداء من العصر العباسى الاول واذا تصورنا أن كلمة الشعب الرومانى هى تعبير عن مفهوم العصبية العربية واذا تذكرنا ان فكرة استمداد شرعية النظام السياسى من الارادة الالهية لا تعرفها المفاهيم الكاثوليكية لفهمنا الى أى حد دانتى لميفعلسوى أن ينقل مدركات الدولة الاسلامية العالمية الى الواقع الاوربى .

(رابعا) يرتبط بذلك نشأة علم السياسة . البعض يتحدث عن ان علم السياسة بالمعنى الضيق لم ينشأ الا مع مكيافيللى بل البعض يصل به الامر الى حد انه علينا أن نقف فقط عند مونتسكيو او أردنا أن نحدد متى وجدت تلك الوضعية المنهاجية التى تسمح بالحديث عن علم للسلطة . ولكن الواقع أن هذه مبالغات يجب أن تضاء منحنياتها الحقيقية لكشف الواقع التاريخى . علم السياسة عرف فى الثقافة الاسلامية ولم يعرف فى الحضارة الغربية الا مع القديس توماس الاكوينى . والواقع أن مراجعة فلسفةالقديس توماس الاكوينى تؤكد حقيقتين لا يمكن المناقشة فى صحة أى منهما :

أولاهما النظرة الى السلطة على أنها حقيقة عضوية أى أنها ظاهرة مستقلة لها كيانها ولها ذاتيتها التى يمكن

=

قد صاغ مؤلفه عقب فترة معينة من بداية الخلافة للمعتصم ، بل ان الافتراض الذى سوف نثبته خلال هذه الدراسة أن المعتصم انما طلب هذه النصائح فى بداية خلافته.

= اكتشافها من خلال المشاهدة والملاحظة . يقول القديس توماس: ((ان العقل البشرى قد استقبل معرفته وتصوراته من الخبرة المباشرة التى تصير واضحة بصفة خاصة فى الاشياء الطبيعية)) ويذكرنا بأن موضوع علم السياسة Scientia politica هو تلك الظاهرة الطبيعية التى يسميها الدولة .

الناحية الثانية وتدور حول طبيعة علم السياسة . انه يدور حول مشاكل عملية ولا تعنيه التأملات المجردة ، وهو لذلك يصفه بأنه operativa بمعنى انه علم يتمركز حول التعامل الواقعى مع الاشياء حيث نسعى لربط النظريات بالممارسة . ان علم السياسة ليس القصد منه أن يعترف بالاشياء دون أن يتعامل مع تلك الاشياء وأساس ذلك التعامل هو المنطلق الطبيعى الانسانى . أليست هذه هى المفاهيم التى سادت الفكر السياسى الاسلامى حتى فى المدركات المتداولة والتى سوف نراها واضحة صريحة قاطعة فى هذا المؤلف ((سلوك المالك)) ؟

(خامسا) رغم ذلك فعلينا أن نلاحظ كيف ان القديس توماس الاكوينى ذهب خطوة أبعد من التراث الاسلامى بخصوص العلاقة بين التراث الدينى والمثالية السياسية . وهى خطوة قد تبدو غير واضحة وكثيرا ما لا تثير انتباه مؤرخى الفكر السياسى لانها فى الواقع فى حاجة الى تحليل على حدة لانها سوف تحدث نتائج خطيرة من حيث التطور العام للحضارة الغربية . توماس الاكوينى خاضعا فى هذا لمبالغات ابن رشد بل ومنتهيا لان يكون أكثر تطرفا من الفيلسوف العربى يعلن بأن هناك فارقا بين المواطن الجيد والانسان الجيد وانه من الممكن فى المجتمع السياسى أن نجد مواطنا صالحا وليس انسانا صالحا . الاسلام لم يعرف هذا التصور لان منطلقه الدينى يجعل من المثالية المعنوية المحور للصلاحية السياسية . هذا التمييز فى الواقع قاد الى نتيجة خطيرة ما كان يتوقعها القديس توماس الاكوينى ورغم أنها تستمد مصادرها أيضا من التراث الاسلامى . احدى خصائص الفكر السياسى الاسلامى والتى سوف نراها واضحة أيضا فى هذه الوثيقة أى سلوك المالك هى قدرة الفرد بارادته الذاتية على خلق الانسان الكامل أى تحقيق المثالية الحركية ، بطبيعة الحال فى تراث دينى كالتصور الاسلامى حيث المثالية لا تنفصم عن الادراك الدينى . ولكن وقد فصلنا بين المواطن والفرد كما رأينا مع القديس توماس الاكوينى فمن الطبيعى أن ارادة الفرد قادرة على أن تحقق له السعادة المدنية باستقلال كامل عن المثالية الدينية . وهذا ماسوف تقوم عليه حضارة عصر النهضة وتنطلق منه الثورة الفرنسية حيث تأتى لتؤكد بأن الارادة الفردية قادرة على أن تحقق السعادة المدنية .

والواقع اننا لو تركنا جانبا معايير الزمن ومقومات الاختلاف الحضارى فهل هناك فارق حقيقى بين الجيوش الاسلامية تخرج باسم التوحيد ، أى المثالية الدينية ، تدق أبواب الحضارات الفارسية والرومانية والجيوش الفرنسية تنساب حاملة اسم الانسان وكرامته ، أى المثالية المدنية ، فى سهول أوربا تهيل التراب على نظم الاقطاع المتعفنة ؟ وهل نستطيع عبر هذا التحليل الفكرى والمتابعة الزمنية أن نربط بين مبدأ التوحيد كما صاغته الحضارة الاسلامية وفلسفة الانسان كما أبدعتها الحضارة الاوربية فى علاقة تأصيل وتوالد ؟ وأليس هذا منطلقا كافيا للتساؤل عن وظيفة المثالية الدينية لتطعيم المثالية المدنية فى اطار متكامل خلال الاعوام القادمة ؟

أسئلة الاجابة عليها فى حاجة الى فلسفة لتفسير احداث التاريخ .

(هـ) الناحية الاخيرة والتى فى حاجة الى كثير من التفصيل الذى رغم أنه قد يبدو لاول وهلة بعيدا عن موضوع هذه الدراسة هى المرتبطة بما نستطيع ان تسميه منهاجية التحليل السياسى . ناحية اخرى رغم كل ما كتب بخصوصها سواء من منطلق أساليب الكشف عن الحقيقة أو فيما يتعلق بتنويع وتقسيم أنواع المعرفة فان الجزء الخاص بالتحليل السياسى بصفة عامة لا يزال تحيطه جميع أنواع الاستفهامات المتعددة لان الثقافة المتخصصة لم تتناوله بأى شكل من الاشكال . ان الاستمرارية الحقيقية التى تجعل من القديس توماس الاكوينى تلميذا للفيلسوف القرطبى ابن رشد والتى تقود الى جعل النهضة الفكرية المتعلقة بالتحليل السياسى فى التراث الغربى تعبيرا عن توالد اسلامى ، تعدو العلاقة بين المبادىء والمفاهيم . لو اطلقنا نظرة فى التحليل نستطيع أن نقول بلا مبالغة انه فقط استنادا الى التراث العربى وابتداء من القديس توماس الاكوينى استطاع الفكر الاوربى أن يتشبع بحقيقة الاطار الفكرى للتحليل السياسى وان التراث الاوربى ما كان يستطيع أن ينطلق فى تحليل ظاهرة السلطة بالعلمية والوضعية التى قادته الى بناء نظريته السياسية دون ذلك التراث العربى . التحليل السياسى من حيث طبيعته هو عملية خلاقة تفترض حقيقة مزدوجة : حرية فى الانطلاق والتجرد بغية كشف الحقيقة ، ثم مشاركة فى الاحداث وارتباط بالواقع بحيث نستطيع تقييم التطور . الحضارة الرومانية لم تعرف ايا من هذين البعدين ، وقد ترتب على ذلك ان تلك الحضارة لم يقدر لها أى ابداع فى نطاق التحليل السياسى . جاءت الحضارة المسيحية وعاشت فى أطار التقاليد الرومانية ودون وعى منها رفضت فكرة الكفاحية فى الوجود العقيدى على الاقل خلال المرحلة الاولى من مراحل تاريخها ومن ثم فقد ظل الفكر السياسى اطارا عاما أساسه اختفاء كلا العنصرين السابق ذكرهما ، الحرية بمعنى عدم التقيد الا بالمنطق أو على الاقل =

والكاتب يعلن بصراحة فى بداية مؤلفه انه انما دون هـــذه الدراسة بناء على طلب الخليفة « القوى العادل » الذى جمع بين شجاعة هارون الرشيد وحكمة المأمون .

جعل اطار المنطق الانسانى المجرد هو احد منطلقات التحليل لا موضع له . والفكر السياسى يجد سعادته فى جنته المنعزلة عن الواقع البعيد عن احداث الحياة . هكذا يقول فى مقدمة مؤلفه عن التعاريف الفيلسوف ((اسحاق بن اسرائيل))بصراحة ووضوح . على العكس من ذلك فان ابن رشد يرفض كلا المبدأين وهو فى هذا يرتفع بالتقاليد الاسلامية الى أقصى مراتبها . ابن سينا من قبله وابن خلدون من بعده لم يتردد أى منهما فى أن يلقى بنفسه فى غمرة الاحداث يصارعها وتصارعه ليقف من السلطة تارة موقف المدافع وتارة اخرى موقف المهاجم ولكنه دائما موقف الممارس . كذلك ابن رشد يرفع الحرية الفكرية ويجعل منها احد الاسس التى يجب ان يبنى عليها الفيلسوف السياسى عمله الخلاق . القديس توماس يتخذ من هـــذا النموذج درسا طبقه فى حياته حتى اصطدم بالكنيسة وصدر القرار المشهور من اسقف باريس بتحريم تداول بعض المؤلفات التى درج القـديس توماس على جعلها أساسا لتدريسه . اصطدام القديس توماس الاكوينى بالكنيسة قصة لها تفاصيلها وليست فى حاجة الى تكرار . ومنذ ان تلقف الفكر الغربى عن طريق القديس توماس الاكوينى النظرة الاسلامية فى التحليل السياسى بدأت صفحة جديدة فى تاريخ الحضارة الاوربية . وهى صفحة لم تقتصر على مجرد التأثير فى أحد شيوخ وقادة الفكر السياسى الغربى بل تعدت ذلك من خلال مسالك متعددة وطرق متشعبة لتدفع بالفكر السياسى الكاثوليكى أولا والاوربى ثانيا والقومى الغربى ثالثا دفعات قوية نحو البنيان والابداع الذى استطاع أن يؤتى ثماره مع خاتمة القرن الخامس عشر فيما أسميناه النظرية السياسية فى التقاليد الغربية .

ابراز هذه الحقيقة يفرض علينا ان نطرح الاصول المنهاجية لتقاليد التحليل فى حضارة عصر النهضة بشىء من التفصيل .

(و) فى كثير من الاحيان يتساءل علماء التحليل السياسى بدهشة وتعجب عن تلك الطفرة التى عاشتها الانسانية الفكرية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر لتقودنا الى ما تواضع المتخصصون على تسميته اليوم بعلم السياسة . لا يتصور أحد بأن علم السياسة نشأ من العدم أو أنه برز فجأة بلا مقدمات . فمم لاشك فيه ان الحلقات التى تبدأ منذ القرن الخامس عشر تظل متتابعة متماسكة ثابتة حتى منتصف القرن العشرين . ميكيافيللى يفصل القيم السياسية عن القيم غير السياسية ليعلن بهذا على الاقل اولا استقلال الادراك السياسى وثانيا خلق الموقف وكيف انه ايضا القيم انما تتحدد بطبيعة مرحلة ومقـــومات ومستويات المشكلة السياسية . هذا المنطلق هو الذى سوف يقود الى ردة الفعل التى ذكرناها فى أكثر من مناسبة على لسـان جروسيوس ومدرسة القانون الطبيعى ومنذ تلك اللحظة سوف تبرز واضحة صريحة نسبية المشكلة السياسية واقلمة الفكر السياسى حول تلك النسبية . حقيقة التطور خلال تلك الفترة التى تمتـد قرابة ثلاثة قرون هى تعبير عن متغيرين أساسيين : من جانب انتقال التحليل السياسى من مستوى الفلسفة المجردة الى الواقع الاجتماعى ، ومن جانب آخر عدم الاهتمام بالتحليل على المستوى الجزئى أو الميكرو واطلاق التعامل مع ظاهرة السلطة أو بعبارة ادق الفاعلية المرتبطة بالمصلحة العامة على مستوى الجماعة . التساؤل الذى يطرحه العلماء عن كيف حدثت تلك الطفرة لا يزال معلقا . والفكر الاوربى السياسى يأبى أن يربط التحليل السياسى بالتراث الحضارى وان يقبل على الاعتراف بان هناك متغيرات خارجية انبتت وأثمرت وان هذه المتغيرات الخارجية ما كان يمكن أن تكون سوى التراث الاسلامى . مما لا شك فيه أن الحضارة اليونانية لابد وان تقودنا الى الفلسفة والتأمل حول الالتزام السياسى وما يرتبط به ، ولكنها ما كان يمكن ان تقودنا الى تطبيق المنطق الوضعى بخصائصه والتحليل العلمى بمستلزماته عندما نطلق التصور السياسى فاذا بميدان التحليل هو ظاهرة الدولة بمعناها المتكامل . كذلك مما لا شك فيه أن النظام القانونى الرومانى لابد وان يطرح وان يفرض التساؤل حول حقيقة تنظيم العلاقة بين مختلف اجزاء النظام السياسى ولكن الاطار والهيكل ليس هو الظاهرة فضلا عن ان النظرة الضيقة للتراث الرومانى والتعصب للهيكل التقليدى الذى عاشت عليه الجماعـــة الرومانية حتى لو اقتصرنا على النظام الجمهورى ما كان يمكن أن يقود الى التحليل العلمى للظـاهرة السياسـية بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة أى كظاهرة حية تعبر عن مقـــومات وتخضع للتفاعلات وتقود الى نتائج وتوالدات . بل ان هذه النظرة الرومانية بجمودها أدت الى خلق عقبة معينة فى تطور الظاهرة السياسية الاوربية ولنذكر على سبيل المثال نظـام القناصل وحكومة الجمعية مع الثورة الفرنسية وما أدى اليه كلا النظامين من تقلصات كان من الممكن ان تتجنبها الخبرة الفرنسية . وعندما يقف العلماء ازاء هذه التساؤلات فيكتفون بالقول بأن علم السياسة ظهر على يد مونتسكيو وزملائه المعاصرين واللاحقين له انما يعلنون نوعا من الفشل الفكرى . فى حقيقة الامر البعض يصل به الامر الى القول بأن علم السياسة لم ينشأ فى معناه الحقيقى الا خلال القرن التاسع عشر فى اعقاب الثورة الفرنسـية وعلى يد سان سـيمون ومن لحقه من الاسماء التى تنتهى بكارل ماركس .

رغم ان تحليل هذه النواحى قد ينقلنا بعيدا عن موضوع هذه الدراسة الا أن تأكيد المعالم العامة ضرورة لازمة لادراك حقيقة الدلالة التى ينطوى عليها التراث الاسلامى وحقيقة العلاقات التاريخية بين الخبرة السياسية الاسلامية والخبرة الغربية أيضا فى اطار التنظير لعلم السياسة . مجموعة من

هل نستطيع بناء تصور متكامل لخصائص شخصية المعتصم المستقبل لهـــذا المؤلف كما ذكر لنا ذلك كاتبه ؟

=

المقدمات والافتراضات يجب أن يسلم بها كل من قدر له ان يتعرض لهذه النواحى. أولها أن علم السياسة كأى علم آخر لم ينشأ دفعة واحدة وان له رواده الاوائل وآباؤه الخالقون واذا كان علم السياسة قد اكتمل خلال القرن العشرين فلا بد أن نبحث له عن مصادر بعيدة من تراكماتها وتفاعلاتها نكون ذلك التيار الضخم الذى قاد الى علم السياسة . الافتراض الثانى والذى نستخدم كلمة افتراض للتعبير عنه للتخفيف من حدة أولئك الذين لن يقبلوا مثل هذه الحقائق ، يدور حول علاقات التكامل والترابط الفكرى بين التراث الســـياسى والتراث الحضارى . استقبال حضـــارة حتى لو كان ذلك صريحا وواضحا فى انه يتمركز حول بعد معين من ابعاد تلك الحضارة فلا بد وان يقود ولو بطريق غير مباشر للاستقبال ولو الجزئى أيضا للتراث السياسى . الحضارة مجموعة من الاوانى المستطرقة وكل منها لابد وأن يقود الى الاخرى . المقدمة الثالثة وهى ان التعامل بين الحضارة الاســلامية والحضارة الاوربية والكاثوليكية بالتأثير والتأثر ، المبـاشر وغير المباشر ، العلمى والفكرى ، على مستوى القيادات والفئات المختارة والطبقات الشعبية ، كان قائما على قدم وساق على الاقل منذ القرن التاسع الميلادى وظل دون انقطاع حتى الثورة الفرنسية . وهو اخذ صورة تدفق من الجانب العربى فى مراحله الاولى ثم صورة استقبال فى المراحل التالية ليصبح نوعا من التزاوج والامتزاج بالتأثير الايجابى والسلبى فى كلا الجانبين فى المرحلة الثالثة . والتأثير العربى كان مقدمة لتأثير اسلامى جاء ليرافقه ويعلو عليه من خلال التعامل العثمانى أو الاستعمارى القـــومى الاوربى ثانيا . الافتراض الرابع والاخير يدور حول جوهر التعامل بين الحضارتين الاسلامية والاوربية فى نطاق الظاهرة السياسية . الحضارة الكاثوليكية اقبلت على جميع الخبرات الاخرى تنهل منها وهى فى النطاق الاسلامى لم تتعامل أساسا مع المفاهيم . وهذا طبيعى ان جوهر الاسلام يختلف عن جوهر الكاثوليكية الغربية . أخذت منه ذلك القسط من المفاهيم الذى يتفق مع طبيعتها ووظيفتها . ولكن الاخصاب الحقيقى بالاستقبال المباشر تناول المنهاجية وأساليب التعامل مع الظواهر. ولعل هذا يفسر اقبال الثقافة الاوربية على العلوم العربية ابتداء من الطب والفلك والجبر. فى نطاق العلوم الانسانية كان من الطبيعى ان يتجه ذلك الاقبال أساسا نحو النواحى المنهاجية . ولو عدنا أيضا الى تلك المفاهيم التى سبق وأبرزناها فى العلاقة بين ابن رشـد والقديس توماس الاكوينى لوجـدنا أنها فى حقيقة الامـر لا تعدو أن تكون أساليب منهاجية تدور حول عملية استقبال المدركات وبناء الاطار الفكرى للتحليل ولو من منطلق فلسفى.

السؤال الذى نطرحه بصراحة ووضوح : ما هى العلاقة بين التقاليد الاسلامية فى منهاجية التحليل السياسى والتقاليد الغربية التى اينعت وظهرت نتائجها واضحة خلال الفترة التى تمتد منذ نهاية القرن السادس عشر وحتى بداية القـرن التاسع عشر ؟

الاجابة نطرحها منذ البداية بان أحد الاصول التاريخية لمنهاجية الثقافة السياسية الغربية التى مكنت تلك الثقافة من التكامل فى اطار من التنظير والوضعية هو التراث الاسلامى بل وانه لولا هذا التراث الذى وضع البذرة الاولى بهـذا الخصوص لما كانت استطاعت الخبرة الاوربية ان تصل الى تصور واضح لعلم السياسة ابتداء من القرن السادس عشر بل ونستطيع القول بأن تلك الابعاد التى فشلت فيها الحضارة الغربية فى اكمال التصور الوضعى لعلم السياسة خلال الفترة السابقة على الثورة الفرنسية أى بصفة خاصة على يد مونتسكيو وزملاءه لم يكن الا نتيجة الفهم الخاطىء أو عدم التدقيق للتراث الاسلامى .

فلنترك الجزئيات جانبا ولنقف ازاء الملامح العامة لهذا التصور . لنصل الى هذه النتيجة علينا أن نثبت أشـياء ثلاثة :

١ ــ كيف ان تقاليد الحضارة الغربية السابقة على القرن الثالث عشر كانت ترفض علمية الثقافة السياسية .

٢ ــ ثم كيف ان التقاليد الاسلامية بجميـــع منحنياتها وتطبيقاتها تفرض علمية الثقافة السياسية .

٣ ــ ثم كيف حـــدث الاحتكاك والتزاوج بين التقاليد الاسلامية من جانب والتقاليد الغربية من جانب آخر لتقود الى وضع أصول علم السياسة بصفة عامة والنظرية السياسية فى تقاليدها الغربية بصفة خاصة ، وذلك دائما فى النواحى المنهاجية .

فلنتابع هذه الجزئيات قبل ان نتناول بعض المشـــاكل الجانبية بان نطرحها دون الاجابة عليها ولو مؤقتا .

احد المدركات التى يجب ان نؤكد عليها قبل ان نتابع هذا التحليل هو ضرورة التمييز بين الحقيقة واسلوب الوصول الى الحقيقة . الذى نتعرض له فى هذا المقام يدور حـول المنهاجية العلمية اى كيفية اكتشاف الظاهرة واثبات القضية المرتبطة بجوهر الاستكشاف . بعبارة أخرى لا تعنينا بهذا الخصوص المبادىء والقيم السياسية رغم اننا سبق ان رأينا كيف أن العلاقة بين التراث الاسلامى والتقاليد الغربية بمعنى التوالد والاستمرارية كانت علاقة استقبال واخصاب من حيث المنهاجية والبناء الفكرى الا أننا سوف نرى فى هذا التفصيل الذى نحن بصدده كيف ان الاستقبال فى الواقع كان مزدوجا : فكر أو تأصـــيل فلسفى من جانب ومنهاجية او اسلوب الوصول الى الحقيقة من جانب آخر . نكرر مرة اخرى ان

=

مما لا شك فيه ان تحليل شخصية المعتصم أمر تصادفه الكثير من الصعوبات . فالى جانب عدم وجود دراسات تاريخية تتناول هذا الخليفة بالتفصيل الكافى بسبب

التأثير بصدد المنهاجية كان أبعد من المبادىء . على أن الواقع أن ما هو جدير بالنظر هو ان المنهاجية فى التراث الاسلامى وبهذا الخصوص تتميز فى تلك الحضارة عن أية حضارة قديمة أخرى ومهما كانت تملك بنيانا ذاتيا مستقلا . اذا كان علماء المعرفة اليوم يتساءلون عن ضرورة بناء علم باسم مناهج البحث يبحث عن الحقيقة اينما كانت وبأية صورة من صورها وبغض النظر عن موضوعها فان الحضارة الاسلامية استطاعت ان تحقق ذلك . علم مناهج البحث ولو فى صورة غير متكاملة هو أحد منجزات التراث الاسلامى . ولنتذكر ما يسمى بعلم اصول الفقه ، ولنضف الى ذلك ما يسمى بعلم الكلام ، ولنذكر القارىء بمؤلفات الغزالى وابن رشد فى علم البحث عن الحقيقة . ونحن نعلم أن جميع مؤلفات ابن رشد كانت متداولة بين علماء المنطق والتحليل فى تراث الحضارة الغربية ومن يقرأ ابن رشد لا بد وان قدر له ان يقرأ الغزالى او على الاقل استطاع من قراءة ابن رشد ان يتصور المشاكل التى خلقت الصراع بين الفيلسوف الاندلسى وفيلسوف المشرق العربى . بل نحن نعلم أن ابن باجة الذى عاش فى النصف الاول من القرن السادس الهجرى أى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى تأثر بالغزالى والفارابى واستطاع ان يحيل فلسفة الغزالى الى علم نظرى قائم على المذهب العقلى . ترك الكثير من الاصول التى تعاملت مع جميع هذه المشاكل وبصفة خاصة ما اسماه « رسالة الاتصال » ثم « كتاب النفس » الى جانب مؤلفه الاشهر بعنوان « تدبير المتوحد » وهى جميعها ترجمت الى اللاتينية ولم تصل منها الينا اية اجزاء الا عن طريق تلك اللغة لان الاصول العربية فقدت ولم يعثر لها على أثر . الملاحظة الجديرة بالتعميق ليست فقط فى ان تلك المنهاجية العربية كانت ابعد من المبادىء ولكن ان خصائص المنهاجية اتجهت الى علم المعرفة حيث تندرج فى اطار واحد جميع انواع البحث عن الحقيقة بما يعنيه ذلك من منهاجية واحدة بخصوص جميع العلوم الاجتماعية بما فى ذلك علم القانون واسلوب التحليل الفقهى . وحدة الثقافة والظواهر من حيث الكشف عن الحقيقة هى القاعدة المطلقة التى سيطرت على التراث الاسلامى . وهى وحدة اساسها خصائص ثلاث :

أولا ـ سيادة المنطق العقلانى .

ثانيا ـ الاستقراء هو منطلق المعرفة بالحقيقة .

ثالثا ـ الهدف من المعرفة بالحقيقة هو اكتشاف قوانين التطور .

العنصر الاول قديم فى تاريخ الفكر الاسلامى بل ويعود الى بداية الدعوة الاسلامية . ان جوهر تلك الدعوة يذهب الى اعمال العقل ولسنا فى حاجة لنذكر القارىء بمدى عمق هذا المفهوم ودلالاته من خلال حياة الرسول وخلفائه . مفهوم المنطق الاسلامى ليس مفهوما يونانيا كما زعم البعض وقد اضحى من المسلم به ان احدى خصائص ذلك المنطق هو انه لم يكن صوريا ، بل ان هذا المنطق فى نطاق الفقه وصل الى تقبل ظاهرتين سبق وعرضنا لاحداهما وهى التعدد فى نطاق الوحدة الدينية . كذلك هذا المنطق قاد الى تقبل مفهوم القياس بتقاليد لم تعرفها الحضارة الغربية فى تكاملها وأصالتها الاسلامية حتى القرن التاسع عشر .

العنصر الثانى يبرز واضحا مع ابن سينا . قد تدعو فلسفة الفارابى والكندى الى شىء من الشك رغم انه من الممكن اثبات العكس . ولعل هذا المؤلف الذى نحلله فى هذه الدراسة صريح وواضح بهذا الخصوص . انه يعلن منذ البداية أن اسلوب المعرفة بالحقائق هو المشاهدة والملاحظة وان الاستقراء والمقارنة هو منطلق الفهم والتقييم وان الارادة البشرية بهذا المعنى قادرة على ان تخلق ذاتها عندما تعمل الفكر مع الاستقراء أى التقييم مع المشاهدة . بل ان العودة الى ابن سينا ورغم ان هذه الناحية جانبية الا ان أهميتها تفرض علينا وقفة تأمل تثبت ان ابن سينا ايضا وصل الى حد من اطلاق العقل البشرى فى تقييد الدلالة الحقيقية لمنطق الدين ومدى لايمكن تصوره اليوم الا بكثير من الدهشة . ففى مناقشة ابن رشد مع الغزالى فى كتابه الاشهر « تهافت التهافت » يعلن ابن رشد بانه يوافق الغزالى عندما ينسب الى ابن سينا قوله بانكار علم الله بالجزئيات . يقول ابن رشد : « وكذلك الامر فى الكليات والجزئيات ، يصدق عليه سبحانه انه : يعلمها ولا يعلمها . هذا هو الذى تقتضيه اصول الفلاسفة القدماء منهم . وأما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم . فان العلوم الانسانية كلها انفعالات ، وتأثيرات عن الموجودات . والموجودات هى المؤثرة هى فيها . » انظر ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الثانى ، ١٩٦٥ ، ص ٦٧٥ وما بعدها . والذى يستوقف النظر فى هذه الفقرة أمران : وصف العلوم الانسانية واستخدام ذلك الاصطلاح للتعبير عما هو مرتبط بالوجود الانسانى . من جانب آخر الاعلان ولو بطريق غير مباشر عن استقلالية الظواهر الانسانية عما يمكن ان يسمى بمفهوم الحتمية الدينية . وهو عندما يقول بأن موضوع العلوم الانسانية هو الانفعالات ويقصد بذلك التفاعلات والتأثيرات انما يؤكد النظرة الاجتماعية الكلية الشاملة لتحليل الوجود الانسانى . ولم يكن ينقص هذا التصور سوى قفزة واحدة يقدمها لنا ابن خلدون عندما يعلن أن هدفه من علم

عدم الاهتمام بشخصه والى جانب الانتماء الى فترة تجمع بين الايناع والازدهار من جانب والتحلل والتفتت من جانب آخر وبحيث كما ذكرنا أنه يختم فترة الحكم

=

العمران هو اكتشاف القوانين التى تحكم العلاقات بين الظواهر . والواقع ان أية قراءة متأنية لابن خلدون ومقارنتها بكتابات مونتسكيو سوف تسمح لنا باكتشاف مدى تقدم الاول ازاء الثانى . فابن خلدون يجعل محور التحليل والهدف من تلك الثقافة الاجتماعية هو اكتشاف ما يسميه بقوانين العمران بمعنى العلاقات المستمرة والمطردة بين الظواهر بحيث يمكن القول بأن هناك سببا وهناك نتيجة بينما مونتسكيو يخلط القانون فى معناه العلمى بمعناه الوضعى كارادة تشريعية . ومن الطبيعى ان ابن خلدون كان يمكن ان يقع فى هذا الخطأ حيث الحضارة الاسلامية لا تعرف التشريع بمعنى ارادة سن القوانين الوضعية من جانب الهيئات المنتخبة حيث كما فصلنا فى صلب هذه الدراسة التشريع يصير نوعا من أنواع الاجتهاد الفردى فى فهم المدركات والتعاليم السماوية. اما مونتسكيو فهو يعيش حضارة تتلقف مفاهيم أخرى ومختلفة وهو لم يستطع فى استقبال التراث الاسلامى بشكل أو بآخر ان يطوع ذلك التراث الى خصائص الحضارة التى ينتمى اليها الفيلسوف الفرنسى .

هذه الوحدة فى التعامل مع الظواهر أدت الى نتيجة سبق ورأيناها وسوف نعود لها فيما بعد وهى بدورها تدعو لطرح علامات الاستفهام . وحدة المعرفة ، وحدة المنهاجية ، قادت الى فرض منطق الظواهر الطبيعية على تحليل الظواهر الاجتماعية . فالظاهرة الاجتماعية حقيقة حية ، تولد وتونع ثم تموت ، هى بعبارة أخرى كأية ظاهرة فى الكون لها خصائص عضوية . ومن ثم فالمنطق الاسلامى يقوم على فكرة الادراك الحسى أو الاتصال المباشر بالواقعة من جانب وتحطيم الحواجز بشكل أو بآخر بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية من جانب آخر ثم اخيرا النظرة الكلية والشاملة الى الوجود الانسانى . لو انتقلنا الى التراث الغربى لوجدنا عكس هذه المفاهيم بطريقة تكاد تكون مطلقة وثابتة : النظرة الفلسفية الى الوجود الاجتماعى ، الفصل بين القيم السياسية وغير السياسية ، الفصل بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية . قد تبدو بعض الاضطرابات التاريخية بخصوص هذه الحقائق ولكن فى مجموعها الاطار واضح . فالمنطق فلسفى بمعنى أنه يعيش فى كليات فكرية مجردة يغلب عليها الخيال والعزلة والابتعاد عن الواقع . هى تبحث عما يجب أن يكون وليس عما هو قائم واذا تعرضت لما هو قائم فمن قبيل الرفض أو العبادة أكثر من ان يكون التفسير أو المعالجة . منطق مجرد بعبارة أخرى يدور فى كليات عامة لا ترتبط بالواقع التجريبى ولا تقود الى الغوص فى جوهر الظواهر بقصد اكتشاف المتغيرات . حتى ارسطو عندما يخرج على هذه القاعدة ويجعل منطقه تحليليا فانه يظل فى اطار الفكر المجرد أو على الاقل لا يخرج عن دائرة الدراسة الوضعية لتجربة محددة من حيث المكان والزمان . مكيافيللى يفصل بين القيم السياسية والاخلاقية ولكن هذا الفصل الذى قد يبدو لأول وهلة أنه يعيدنا الى القرن الخامس عشر الا أنه قديم يعود فى أصوله الاولى الى نفس الحضارة الرومانية . هو ممارسة لم يقدر لها الفكر السياسى الذى يطرحها بهذه القوة وبهذا التأصيل ولكنها فى حقيقة الامر تدخل فى نطاق التراث الاوربى الكاثوليكى وهى التى تفسر الاصول الفكرية البعيدة لجميع الحركات الصليبية . وليس لتأكيد هذه الحقيقة سوى العودة للصراع الفكرى الذى ساد فترة القرن الثانى الميلادى وما بعدها فى العصر الامبراطورى الرومانى. أما عن الفصل بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية فقد ظل ثابتا فى التراث الاوربى حتى نهاية القرن السابع عشر ، ورغم ان الباحث قد يجد بعض التعبيرات الجزئية عن عكس ذلك الا أنها ليست الا قشورا جانبية لم تستطع أن ترقى الى النظرة الكلية الشاملة . الحضارة الاسلامية كما سبق ورأينا رفضت الا مفاهيم تختلف عن ذلك التراث الغربى . تغلغلت تلك المفاهيم وراحت تونع تدريجيا بل وكان رد الفصل الاول فى بعض الاحيان الاعلان عن عكسها . القديس توماس الاكوينى تقبل جزءا منها بل قبل ذلك يسلم مؤرخو التحليل الاجتماعى ايضا المتعصبون لأوروبيتهم بأقصى صور التحجر الفكرى بأن من أحدث ثورة حقيقية فى منهاجية التحليل هو البرتوس الكبير . انه هو الذى أعلن بصراحة ضرورة الملاحظة المباشرة للحقائق الطبيعية وللظواهر الاجتماعية وضرورة البحث عن أسبابها ومتغيراتها . بل ويعلن فى بعض فقراته ان ارسطو وبلينيوس لا يرتفع أى منهما عن الخطأ . وعلينا بهذا الخصوص أن نتذكر مجموعة حقائق كل منها فى حاجة الى دراسة على حدة . أولها أن الثقافة اليونانية احالت عالم الواقع الى عالم من الجدل والمناقشة وكان لابد وان يؤثر ذلك فى كل ماله صلة بالمنهاجية العلمية . والملاحظة الثانية ان ثقافة العصور الوسطى هى ثقافة ابدعها الكهنوت واتجه بها كخطاب الى رجال الكهنوت ومن ثم ماكان يمكن ان تكون الا نوعا من الايناع لمعرفة كاثوليكية بالمعنى الضيق . والامر الثالث ان علم العصور الوسطى قبل كل شىء هو دراسة لنصوص جامدة ومعرفة وتعايش حولها . حقائق جميعها رفضها التراث الاسلامى . فالحضارة الاسلامية لم تكن جدلا ولكنها كانت معايشة وتعاملا مع الواقع . بل انها دعوة العقل ليغير الواقع . الم نر ابن أبى الربيع رجل لا يرقى الى مرتبة الفلاسفة ولا يعيش بعد عصر ايناع الفكر يعلن أن الفرد بملاحظاته ومشاهداته قادر على أن يخلق المثالية

=

العباسي أكثر من أن يعلن عن بداية مرحلة تطور جديدة لها مذاقها الخاص فان ما لدينا من معلومات تتضمن الكثير من التناقضات والتعارض حتى فى أوصاف الخليفة ذاته .

السلوكية ؟ والاسلام لم يعرف الكهنوت لا من قريب ولا من بعيد وهو لم يعرف عبادة النصوص الا فى مرحلة لاحقة بل يكفى أن نتذكر أن فقه أبى حنيفة بأجمعه لم يتركه مدونا وانما تداولته الألسنة .

على أن القارىء لابد وان يتساءل : ان صح هذا التصور فلماذا رفضت التقاليد الغربية حتى القرن الخامس عشر أية امكانية للتحليل السياسى ؟ ولماذا التحليل السياسى بمعنى البحث العلمى الذى يستند الى الحقيقة الموضوعية والالتحام المباشر بالظاهرة لم يونع الا عقب ذلك بل فقط مع الثورة الفرنسية وفى أعقابها ؟ ان الحديث عن علاقة بين الحضارة الاسلامية والحضارة الغربية لو صح يقودنا بصفة خاصة الى تلك المرحلة الممتدة من القرن الحادى عشر الى القرن الثالث عشر . فأين فلسفة القديس توماس الاكوينى من ذلك الايناع الذى ستعاصره عقب قرابة خمسة قرون وكيف نصف ذلك الايناع باسم علم السياسة بأن مصدره التراث الاسلامى ؟

أول ما يجب أن نوضحه هو أن التأثير الاسلامى وصل ذروته مع القديس توماس الاكوينى الا أنه ظل عقب ذلك ثابتا ومن منطلقات لا تقل أهمية عما أحدثه القديس توماس الاكوينى ولكن التأكيد على مرحلة توماس الاكوينى هو أنه مع القرن الثالث عشر أحدث قطيعة حقيقية فى التطور العام للتراث الحضارى الاوربى . بل أن التأثير فى المرحلة اللاحقة لم يكن من طريق واحد كما تعودنا قبل ذلك اذ أضحت مسالكه عديدة لا حصر لها : الى جانب المصدر التقليدى من خلال التراث الاسلامى فى الأندلس فقد جاء مصدر آخر لا يقل خطورة من علماء بيزنطة الذين انتقلوا الى روما عقب سقوط القسطنطينية ثم من جانب ثالث الآثار الاسلامية وبصفة خاصة ابن خلدون التى انتشرت فى ربوع أوربا الشرقية . ألم نقل فى مواضع سابقة أن مدرسة الشرح على المتون التى ازدهرت فى ايطاليا الوسطى وكذلك فى فرنسا تذكرنا بالتقاليد الفقهية الاسلامية وأليس جروسيوس فى القرن السادس عشر قد كون مفاهيمه التى جاءت ترفض مفاهيم مكيافيللى فى القرن السادس عشر فى جامعة باريس ؟

الواقع أن هناك مجموعة من الاسباب كان لابد وان تؤخر من هذه النتيجة :

(أولا) التقاليد الاوربية التى كانت سائدة والتى ظلت فترة غير قصيرة تسيطر على الثقافة الاوربية وأساسها رفض المعرفة الا من خلال التجريد .

(ثانيا) تدعيم وتقوية مبدأ العنصرية الذى ازداد تفحلا خلال العصور الوسطى بل ارتفع الى قمته مع نفس الثورة الفرنسية .

(ثالثا) الصراع بين الدين والعلم الذى عانى منه نفس القديس توماس الاكوينى .

أولى هذه الخصائص التى كان لابد وان تقف عقبة فى سبيل الايناع المباشر للتراث الاسلامى تبرز واضحة من متابعة تاريخ الثقافة العلمية فى الحضارة الاوربية . حتى القرن السادس عشر لم يكن العلم يمكن أن يفهم بأنه تحليل للواقع من خلال الخبرة أو بعبارة أدق المعرفة أسلوبها الوحيد والأساسى هو الاستنباط . رغم ان الباحث قد يتصور ان أرسطو خرج عن هذه القاعدة بصدد تحليله للظاهرة السياسية الا أن الواقع كما سبق ورأينا فأرسطو لجأ الى أسلوب جمع المعلومات المباشرة وليس الملاحظة المباشرة . أنه جمع معلومات عن دساتير المدن اليونانية ولكنه لم يخضع الممارسة السياسية اليومية للمشاهدة والملاحظة . كذلك فالقديس توماس اثار الموضوع ولكن بتردد دون مواجهة صريحة . ظلت الثقافة الاوربية يسيطر عليها مبدأ التجرد دون الاستقراء ، مبدأ الاستنباط دون المشاهدة ، مبدأ الانتقال من الكليات الى الجزئيات دون الارتفاع من الجزئيات الى الكليات حتى القرن السادس عشر اجمالا . وذلك على عكس المنطق العلمى الاسلامى الذى يبدأ من الواقع ومن خلال تجميع الدلالات ومتابعة عملية التفاعلات يصل للتجريدات العلمية أو بعبارة أدق الى التقييم الذى هو أساسى لخلق الاحكام المطلقة . نكرر مرة أخرى ما سوف نراه لدى ابن أبى الربيع هو ليس الا نموذجا محدود الدلالة . العالم الاوربى ظل لا يقبل أن يطلق كلمة عالم الا حيث عاش المفكر فى التجريدات المنطقية بل ورفض أن يصف الباحث الذى يعيش فى الواقعة بأنه عالم حقيقى، أنه مهندس أكثر من ان يكون عالما . يأتى مبدأ العنصرية فيضيف عقبة أخرى من نوع آخر . العنصرية تعنى سيادة شعب على شعب آخر . ورغم ان المجتمع الاوربى فى بداية احتكاكه بالمجتمع الاسلامى اصابته عقدة الشعور بالنقص الا أنه عقب ذلك تدريجيا بدأت تسيطر عليه مفاهيم التعصب العنصرى لتصل الى قمتها مع القرن السابع عشر. لايعنينا مبدأ العنصرية فى ذاته ولكن نتائجه من حيث التحليل السياسى ذات أبعاد مختلفة جديرة بأن نخضعها للمناقشة . فالنظام السياسى الذى تسوده مفاهيم العنصرية يرفض أية تقاليد أخرى ويعتبر نظمه السياسية تعبير عن المثل الاعلى . رفض التقاليد الاخرى يعنى عدم تقبل مبدأ المقارنة ، ويفرض عدم الانفتاح ، ومن ثم لا يستطيع التجرد عن دلالة خبرة محدودة من حيث الزمان والمكان والمناقشة التى هى وحدها المحور الحقيقى لاكتشاف قانون التطور . ان العلم هو فى حقيقة الامر مشاهدة ، مقارنة ، تساؤل ، ابتكار . فان لم يكن هناك موضع للمقارنة فان التساؤل

أضف الى ذلك أن بعض الصعوبات المنهاجية تزيد من تعقيد المشكلة . فان الملاحظة العامة من متابعة المصادر والاصول تؤكد ان المعتصم لم يترك خطبا تنسب اليه كانت

=

يصير لا موضع له ومن ثم فان الابتكار يصير بدوره فى حكم المستحيل . والواقع ان التعصب العنصرى قديم فى التراث الاوربى . الفكر اليونانى رغم كل ما يوصف به من انسانية وعالمية آمن بهذا المبدأ . واذا كانت تعبيرات العنصرية فى التراث اليونانى غير واضحة فهى صريحة تصل الى المبالغة قاطعة الى حد الاستفزاز مطلقة لا تقبل الاستثناء فى التراث الرومانى . سبق أن سمعنا كيف أن شيشرون عندما وقف يخطب أمام ضيوفه اليونان لم يتردد فى أن يعلن ((نحن لسنا فى حاجة لان نتعلم من الآخرين)) . الكاثوليكية فى بداياتها خففت من حدة المفهوم العنصرى ولكنها عقب أن تكاملت فى اطار نظامى وان تجمعت فى روافدها المفاهيم اليونانية والتقاليد الرومانية بل واعتبرت كنيسة روما وريثة القياصرة الرومان كان لابد وأن تغلف منطقها بمنطق العنصرية . على أن هذا المنطق فى الحضارة الاوربية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يقتصر على أن يسيطر على المفاهيم السياسية فى علاقة الشعب الاوربى بغيره من الشعوب بل تعدى ذلك الى العلاقة بين نفس الشعوب الاوربية . ينسب الى بعض الفلاسفة القول بأن الشعب الانجليزى وحده هو الصالح لاستخدام الحريات السياسية . التعصب العنصرى بأى من هذه المعانى كان لابد وأن يخلق عقبة ازاء المفاهيم الاسلامية . والواقع أن تدوين تاريخ الفكر السياسى الاوربى ليس الا تسجيلا لتطور المفهوم العنصرى فى التقاليد والممارسة الغربية . الحضارة الكاثوليكية ورغم انها كما سبق ورأينا قامت فى بدايتها على مبدأ المساواة الا انها ستظل دائما تجعل هذا المبدأ مقيدا بالحضارة الاوربية . ودون البحث عن مصادر هذه التقاليد فان الحضارة الكاثوليكية هى التى سوف تخلق لاول مرة فى تاريخ الانسانية الفصل المطلق بين الشرق والغرب . البحر الابيض ظل طيلة تاريخه وحدة حضارية لا تعرف الانفصام حتى خلال التوسع الرومانى ورغم العنصرية اللاتينية حتى جاءت الكنيسة وخلال فترة العصور الوسطى فاذا بالبحر المتوسط ينقسم الى غرب كاثوليكى وشرق اسلامى . بل ان المسيحية الشرقية سوف تحتفظ بطابع يجعلها تنغلق على نفسها وتنفصل عن التقاليد المسيحية الغربية . العنصرية سواء فهمت بمعنى شعب أو جنس لابد وأن تقف ضد التطور العلمى لفهم ظاهرة السلطة . من الطبيعى أن تخلق جميع هذه العناصر عقبات قوية ضد تسلل المفاهيم الاسلامية ، والواقع ان هذه المفاهيم سوف تونع مع بروز فكرة الانسانية فى التراث الغربى . مما لا شك فيه أن فكرة الوحدة الانسانية قديمة فى التراث الغربى ولم تكن غريبة على الفكر السياسى اليونانى . رغم ذلك فان الفكر الرومانى كان يجعل الوحدة تدور حول الفتح والاستعمار . والفكر الاوربى لم يصارع فى سبيل الوحدة الانسانية الا فى مراحل لاحقة هى فى حقيقة الامر ومع القرنين الخامس عشر والسادس عشر التى حطمت الحواجز التى كانت تقف ضد ايناع المفاهيم العلمية الاسلامية . والخلاصة أنه كما أن العودة الى الاخلافيات فان الايناع للانسانيه الكاثوليكية كان لابد وأن يساهم فى دفع البذور الفكريه لابن سينا وابن رشد لتقدم ذلك الاطار العلمى الذى سوف نعاصره مع حضارة عصر النهضة .

يأتى العامل الثالث والحاسم فى هذا التطور العام وهو الصراع بين العلم والدين . الفن والعلم والدين جميعها من حيث حقيقتها تتضمن تصورا للعالم ومن ثم فلابد أن تتصارع أو تتناقض كل منها مع الاخرى . الفن هو تصور للعالم من خلال الابداع الذاتى الفردى . العلم يصل الى ذلك من خلال الظاهرة التى تتكلم بنفسها . قوة المشتغل بالعلم الحقيقية هى فى أن يجعل الظاهرة تعلن عن نفسها وتحدد خصائصها بذاتها وأدواتها . وهو لذلك يجعل الجماد يتحدث بأن يعلن عن ملامحه . الدين يقدم لنا تصورا منزلا مفروضا لا يقبل المناقشة : احدى الظواهر التى تميز تاريخ الحضارة الغربية وبصفة عامه فى العصور الوسطى العلاقة بين الدين والعلم . وهى ظاهرة لا تستمد مصادرها الحقيقية من التقاليد المسيحية الاولى وانما من تقاليد الكاثوليكية الاوربية . لقد سبق أن رأينا أن التراث الفكرى الكاثوليكى هو كتابة من الكهنوت الى الكهنوت : دائرة مقفلة تلبس الرداء الاسود وتمثل الفئة المختارة وعصب الحياة . كل محاولة للخروج عليها لابد وأن تقابل بالقوة والعنف . فى التاريخ الاسلامى نذكر ما عاناه الائمة بكثير من الدهشة ولكننا نتناسى حقيقتين : من جانب ثبات الائمة فى مواقفهم ومن جانب آخر ضعف موقف الخلفاء الذين أخضعوا أولئك الائمة للمعاناة ازاء الرأى العام الاسلامى . أين المقارنة بين ما اصاب الامام أبو حنيفة على سبيل المثال بالنهاية المخيفة التى خضع لها ((جان كرينهستوم)) ؟ على كل وبصدد الحديث عن الحضارة الغربية وفى وسط العصور الوسطى وعقب القرن الثالث عشر أى على مسافة نبعد عن الحضارة الاسلامية بقرابة خمسة قرون على الاقل نجد أنفسنا ازاء مرحلة أشد تخلفا وتعصبا من أسوأ مراحل التاريخ الاسلامى . لقد فهم الدين من جانب الكهنوت الكاثوليكى على انه مجموعة من المبادىء الثابتة التى تنسب الى الآباء والتى لا تقبل المناقشة .ان هذه المناقشة تعرض صاحبها للاستئصال المطلق الشامل . لا نريد أن نكرر ما سبق وذكرناه ولكن علينا أن نعترف بأن احدى خصائص التراث الاوربى فى

=

كافية أو على الاقل لها دلالتها فى تحليل شخصيته . ورغم ذلك فان العودة الى مجموعة المصادر التوثيقية يسمح لنا ولو بشىء من المعاناة ان نصل الى اكتشاف خصائص شخصية المعتصم .

=

حقيقة الامر غير المسيحى عدم احترام حرية الرأى ولو فى قسط معين . فلنذكر مصير سقراط ويجب ألا ننسى أن أعداء بركليس هاجموه فى شخص صديقه بسبب حريته فى الرأى وان من خضعوا لحملات بهذا الخصوص عديدون قبل المسيحية ولنتذكر اناكساجورا وبروتاجوراس وغيرهم من الاسماء المشهورة . استقبال التقاليد المسيحية جاء ليتبلور فى ذلك التراث ليقف عائقا أمام أى تقدم علمى . ويكفى أن نشير الى المؤرخ الاشهر « جوسدورف » الذى رغم عنصريته الاوربية ورغم أنه فى مؤلف لتاريخ العلوم الانسانية الذى يتجاوز الثمانية مجلدات لا يعترف بأيةمكانة للتراث الاسلامى فهو يعلن بكلمات لها معناها : « ان الصراع بين العلم والدين هو ظاهرة خاصة بالعلم الغربى » وقبل ذلك وفى مطلع القرن التاسع عشر شعر بهذه الحقيقة الفيلسوف البريطانى الاشهر جوين ستيوارت ميل فكتب فى خطاب لصديق له « اذا كان هناك علم علينا ان نخلقه ، اعتقد انه علم العلوم ، علم البحث ، علم المناهج » .

لسنا فى حاجة الى أن نقارن هذه الاوضاع الغربية بالتقاليد الاسلامية التى استقبلتها الحضارة الكاثوليكية فى العصور الوسطى . فلنتذكر أولا خصائص تلك التقاليد وقبل ان تنتقل بشكل أو بآخر الى العالم الاوربى .

ماهى خصائص المنهاجية العلمية للتحليل الاجتماعى فى الحضارة الاسلامية ؟

(أولا) جعل التجريب أى المعرفة بالظاهرة من خلال معرفتها ومعايشتها هو مصدر الحقيقة .

(ثانيا) النظر الى الظاهرة الاجتماعية على أنها ظاهرة طبيعية .

(ثالثا) تحطيم الحواجز بين الفكر والنظم والوقائع .

(رابعا) استخدام النموذج التاريخى منطلقا لبناء عملية التجريد الفكرى .

(خامسا) اعتبار عملية التدبر أو الحركة موضع علم مستقل .

نتابع هذه الخصائص الخمس مع مقارنة وتأكيد لموضع سلوك المالك من هذه المتغيرات .

المتتبع لتاريخ الحضارة الاسلامية يلحظ بوضوح كيف أنها خالفت بل ورفضت التقاليد اليونانية المتعلقة بمنهاجية التحليل . الفكر العلمى العربى يمثل ثورة عقلية على الفلسفة اليونانية فى كل ميدان من ميادين الفكر . يقول اقبال فى مؤلفه الاشهر عن « تجديد الفكر الدينى فى الاسلام » : « هذه الثورة واضحة كل الوضوح فى التفكير الفلسفى للاشاعرة ولكنها تبدو على أوضح مايكون من التحديد وأوفاه فى نقد المسلمين للمنطق اليونانى ، وقد كان هذا أمرا طبيعيا لان عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه التماس طريقة لافادة العلم على وجه أقرب الى اليقين » . والواقع ان الفكر الاسلامى فى بدايته أقبل على الفكر اليونانى يحتضنه ويتلمس فى زواياه نظاما جديدا للتصور قادرا على ان يؤصل أساليب البحث عن الحقيقة . ولكن سرعان ما اكتشف علماء العرب أن العالم القديم لم يكن يعرف العلم بمعناه الحقيقى وان منطق البحث فى الحضارة اليونانية غريب تماما عن المزاج العلمى أو على الأقل لا يتفق ولا يتجانس مع جوهر الحضارة الاسلامية كما صاغتها التعاليم القرآنية وكما عبدتها الاحاديث النبوية . وهكذا انتهى مفكرو الاسلام وكما يقول اقبال الى مناقضة الفكر اليونانى بعد أن اقبلوا فى بداية الامر وبعد أن تعلقوا به بل بعنف وقناعة . « انهم لم يفطنوا أول الامر الى ان روح القرآن تتعارض فى جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة ، وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان ، اقبلوا على فهم القرآن فى ضوء الفلسفة اليونانية . وكان لابد من اخفاقهم فى هذا السبيل لان روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية على حين تميزت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد واغفال الواقع المحسوس .. » بل وقد سبق ان رأينا فى موضع آخر ان الفكر الاسلامى سرعان ماتجاوز ايضا التاصيل المجرد للوجود السياسى كما عرفته التقاليد اليونانية وسوف نرى فيما بعد ذلك واضحا بخصوص مفهوم العدالة . على كل لو اقتصرنا على منهاجية البحث فان الامر الذى لاشك فيه أن العالم القديم لم يعرف المنهاجية التجريبية محور البحث العلمى الا فى مدرسة الاسكندرية التى هى فى حقيقة الامر استمرار للتراث الفرعونى . لسنا بصدد التساؤل الطبيعى : هل استقبل علماء الاسلام تلك المنهاجية عن طريق التعامل مع هذه المنطقة العربية عقب غزوها ؟ الذى يعنينا ان نؤكد عليه هو ان تقاليد التراث الاسلامى تجعل المصدر الوحيد الخالق للمعرفة العلمية هو الاستقراء وليس الاستنباط . والاستقراء ليس بمعنى فقط المشاهدة بل والتعامل من منطلق الملاحظة والتجربة مع المحسوس . المعرفة يجب ان تبدأ بالمحسوس وقدرة العقل على فهم ذلك المحسوس وادراجه فى الاطار الفكرى والمعنوى هى وحدها التى تمثل الخطوة اللازمة لامكانية تصور الحقائق . القرآن دعوة الى عالم الحس والاستشهاد به . السنة

المعتصم كحاكم كان يتميز بخمس ملامح أساسية :
(أولا) هو محدود الثقافة والعلم .

=

النبوية مناشدة للتجربة . روح الاسلام أن هناك مصدرين للعلم وهما الطبيعة والتاريخ ، والطبيعة هى مشاهدة والتاريخ هو تجربة . حتى فى نطاق الدين فقد فاضت كتب التاريخ الاسلامى بما أسماه علماء الحضارة بالشك كبداية للمعرفة . وهى ظاهرة بدأت منذ الاعوام الاولى لايناع الحضارة الاسلامية . يخطىء من يتصور أن الغزالى أول من بدء هذه التقاليد . النظام الذى سوف نعرض له فى هذا المؤلف على أنه عايش ابن ابى الربيع من أوائل من طبقوا هذا المبدأ على نطاق واسع حيث جعل الشك بداية لكل معرفة . لو تركنا جانبا هذه النواحى العامة وحاولنا متابعة المنهاجية الاسلامية فى نطاق التحليل العلمى بصفة عامة والتحليل الاجتماعى بصفة خاصة لوجدنا مظاهر القناعة بالمنهاجية التجريبية عديدة لا حصر لها . لقد سبق ان أشرنا الى ذلك فى كلمة عاجلة وجدير بنا فى هذا الصدد ان نذكر القارىء ببعض النماذج الساطعة بهذا الخصوص . ابن حزم فى كتابه ((التقريب فى حدود المنطق)) يؤصل الاطار العام للمنهاجية العلمية . ابن تيمية الذى سبق ابن خلدون يقدم لنا أكثر من مؤلف واحد . ((نقد المنطق)) رغم أهميته ليس الوحيد . يذكرنا السيوطى بكتابين آخرين احدهما ضخم بعنوان ((نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان)) الذى قدم لنا ملخصا له هذا المؤرخ الاسلامى السيوطى فى كتابه ((صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام)) بل يذكرنا محمد اقبال بعبارة ينسبها الى ابن تيمية صريحة واضحة ليست فى حاجة الى تعليق . يقول ابن تيمية ((ان الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة .)) بل ويصل الامر ببعض المؤرخين الى القول بان المنهاجية التجريبية استطاعت ان تونع وتترعرع منذ الكندى أى منذ بداية العصر العباسى الاول وأنها طبقت بخصوص دراسة النفسية البشرية أو ما نسميه اليوم بعلم النفس على نطاق واسع . الدلالة واضحة وهى ان العرب طبقت هذا المنهاج أى الاستقراء لا فقط بخصوص الظواهر الطبيعية كالطب أو الجغرافيا بل وكذلك بخصوص الظواهر الاجتماعية ونستطيع ان نضيف أنه تعدى ذلك فى مرحلة لاحقة الى المعرفة الدينية على الاقل فى بعض مستوياتها . ليس هذا موضع التطرق الى التفاصيل بهذا الخصوص ولكن الامر الذى لاشك فيه ان هذه المنهاجية امتدت الى التحليل الاجتماعى بصفة عامة والى التحليل السياسى بصفة خاصة . واذا كانت لم تستطع هذه المنهاجية ان تونع الايناع الكافى خلال المراحل الاولى للحضارة الاسلامية عندما كانت القواعد الدينية لاتزال تمثل عقبة ولو جزئيا ازاء التجرد من المنطلقات الغيبية الا أن الامر الذى لاشك فيه أن هذه المنهاجية غزت التراث الاسلامى خلال العصر العباسى الثانى . ابن رشد فى المغرب الاندلسى وابن خلدون فى شمال افريقيا وابن تيمية فى المشرق ليست سوى اسماء تمثل الشوامخ بهذا الخصوص . ايا منهم لم يقبل ان يكتشف الحقيقة الا عن طريق احتضانها تجريبيا بل وفى بعض الاحيان المشاركة فى احداثها والتفاعل مع متغيراتها . ابن خلدون سوف يصل الى القمة عندما يجعل التاريخ ميدانا للمشاهدة والملاحظة خالقا لاسلوب جديد من أساليب التحليل سوف يقدر لكارل ماركس فيما بعد أن ينتفع بدلالته . رغم ذلك فالقاعدة سوف تظل مطلقة : أحد ملامح وخصائص التراث السياسى الاسلامى . سلوك المالك فى تدبير المالك يعلن عن ذلك بصراحة ووضوح .

الناحية الثانية وتتعلق بادراج كلا الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الطبيعية فى نطاق واحد من التصور الفكرى . هذه العلاقة غمضت على جميع من تابع الفكر السياسى القديم او تاريخ التطور الحضارى العام ، رغم أنها ويجمع على هذا علماء التحليل السياسى سوف يقدر لها ان تكون ذات دلالة حاسمة خلال القرن التاسع عشر . التقاليد الغربية ظلت حتى القرن السابع عشر اجمالا تفصل بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية . ان الظاهرة الطبيعية حقيقة قائمة ملموسة ومحسوسة أما الظاهرة الاجتماعية فهى تصور وادراك وهى بهذا المعنى تنطوى تحت رداء الفلسفة بأوسع معانيه . النظرة الى الظاهرة الاجتماعية على أنها بدورها ظاهرة طبيعية لم تعرفها الحضارة الاوربية الا خلال القرن السابق على الثورة الفرنسية . على العكس من ذلك فان التراث الاسلامى خلق الترابط بل ولا نستطيع أن نجد عالما واحدا خالف هذه النظرة فى تحليله للظاهرة الاجتماعية أو السياسية بأى معنى من معانيها . احدى التقاليد الاولى فى الفكر الاسلامى ينبع من خلق المقارنة الثابتة بين الجسد والظاهرة السياسية . سوف نرى هذه الافكار تتكرر وتنتشر بل وتميز عصب مؤلف ابن أبى الربيع . والعودة الى المدينة الفاضلة للفارابى تؤكد بوضوح هذه القناعة حيث المدينة المثالية تمثل الجسد وحيث تستخدم نفس المصطلحات العضوية فى التعبير عن أجزاء المجتمع السياسى . وهنا يبدو مرة أخرى مدى الفارق الحقيقى بين الفكر السياسى الاسلامى والفكر السياسى اليونانى : لقد تعود المؤرخون أن ينسبوا المدينة الفاضلة على انها نقل من أفلاطون على ان هذا غير صحيح من حيث التأصيل المنهاجى . الفارابى يطبق ما يسمى بالمنهاجية البيولوجية فى التحليل السياسى بأوسع معانيها . بل ويمكن القول بانه أول مفكر استطاع ان ينظر هذه المنهاجية . الرئيس لديه هو القلب والاعوان هم أعضاء الجسد السياسى . وهو يتابع هذه التأصيلات

=

(ثانيا) هو عسكرى النزعة فى سلوكه وسياسته للدولة .

(ثالثا) هو فائض العناية بالامور العملية .

فى كل ما يعرض له بخصوص المدينة الفاضلة . ثم يأتى ابن خلدون فيرتفع بهذه المنهاجية الى القمة حيث ينقلنا الى نتائج النظرة العضوية الى الوجود السياسى فى اطار متكامل من التحليل للظاهرة الحضارية . هو أولا ينطلق من مفهوم التطور بمعناه الشامل لا فقط بصدد المجتمع العربى والاسلامى بل بصدد المجتمع الانسانى والبشرى . ثم هو يدخل عنصر الزمان فى تحديد خصائص التطور العضوى للظاهرة السياسية . مما لاشك فيه أن القرن التاسع عشر سوف يدفع بهذه العلاقة بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية حيث لن يقتصر فى ان يرى فى الظاهرة الطبيعية كيانا عضويا بل سوف يصل الى الحديث عن نتائج اجتماعية للظاهرة الطبيعية . أيضا بهذا الخصوص نستطيع ان نجد بعض الملامح الجزئية لدى ابن خلدون : نظرية المناخ ، الطابع القومى ، الطبيعة البدوية ، ليست سوى بعض التطبيقات ، ولكنها لم يقدر لها الاطار المتكامل الا مع دفعة الفكر السياسى والاجتماعى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

تحطيم الحواجز بين الفكر والنظم والوقائع ظاهرة أخرى بدورها لا نجد لها مظاهر واضحة فى التراث الغربى الا مع القرن الثامن عشر رغم أنها أحد ملامح التراث السياسى الاسلامى . فى التراث الغربى تعبير عن حقيقة الاستقلال لعلم السياسة بمعنى أنه علم كلى ينصهر فى داخله كل ما له صلة بالمعرفة حول الفاعلية السلطوية سواء كان ذلك ينبع من المفاهيم والافكار أو من النظم والقواعد أو من الوقائع والممارسة . التراث الاسلامى لم يعرف ذلك ولعل أسباب ذلك منطقية : فعلم السياسة هو علم واقعى هو مرادف لعلم التدبير . هدفه هو تبيان الطريق للتعامل مع القائم والواقع . رغم ذلك فان الخصائص التى تميزت بها الحضارة الاسلامية قادت الى نفس النتيجة دون قصد. الثقافة العربية وهى التى خلقت التقاليد الاسلامية كان أساسها ولحمتها المميزة هى الطبيعة الموسوعية . فالعالم تتسع معرفته الى جميع نواحى الثقافة من طب ورياضة الى اجتماع ودين وسياسة . وهو فى عرضه وتحليله لموضوعاته لا يتردد فى أن ينتقل من الفقه الى الدين الى الادب بل والى الظاهرة المرضية . وهكذا فان الحواجز بين الكليات الفكرية لا وجود لها حيث النظم أو قواعد السلوك تختلط بالوقائع والفكر . هذا الخلط والاتساع فى مفهوم المعرفة عبر عنه ايضا فى اهتمامات الفلاسفة . فالفيلسوف ليس فقط مفكرا يهتم فقط بالتجردات ولو من منطلق تجريبى بل هو ايضا طبيب وصانع . والأمثلة عديدة بهذا الخصوص لا حصر لها . هذا التزاوج الذى يمكن أن يوصف بانه علامة على عدم التخصص كان مفيدا فى المراحل الاولى لخلق التقاليد العلمية وبصفة خاصة فى نطاق الثقافة السياسية . فالفكر يغذى النظم والوقائع تدفع بالملاحظة ، والنظم تفرض التساؤلات عن دلالة الخبرة. وهكذا نلحظ كيف أن الفارابى تأثر فى منهاجيته بالشريعة الاسلامية وابن رشد لا يقل مقدرة كفقيه عنه كفيلسوف وابن خلدون كمفكر اجتماعى مارس القضاء بحنكة ودراية . بل ان الغزالى نفسه لم يقتصر على التحليل الفكرى والفلسفى بل تعدى ذلك الى تقديم الحلول بمعنى الافتاء . كتاب « احياء علوم الدين » خير دليل على صحة هذه الملاحظة . كل هذا كان لابد وان يخلق العلاقة الوثيقة بين التجريد والتجريب وكان لابد وان يحطم الحواجز بين الناحية الفكرية والطبيعة النظامية والصفة الوقائعية للوجود السياسى . فى مؤلف سلوك المالك الدلالات بهذا الخصوص واضحة ليست فى حاجة الى تفصيل . بل ويمكن القول باننا لانجد مفكرا فى الحضارة الاسلامية تعرض للسلطة دون أن يصارعها وتصارعه يعانقها وتعانقه ، ابن سينا ، ابن رشد ، ابن تيمية ، ابن خلدون ليست سوى بعض الاسماء التى لن نجد لها مثيلا أو نموذجا مشابها فى الحضارة الاوروبية قبل حضارة عصر النهضة .

استخدام النموذج التاريخى يأتى فيكمل هذا الاطار الفكرى لفهم طبيعة التحليل الاجتماعى . وهنا يبرز واضحا مدى الترابط بين الفكر السياسى الاسلامى والتقاليد الدينية الاسلامية منذ بداية الدعوة . ما معنى النموذج التاريخى أولا ؟ فى أبسط معانيه هو اقتطاع الخبرة التاريخية وتحويلها الى حقيقة مقننة تعبر عن خصائص متميزة تقود الى دلالة محددة تصبح منطلقا لتأكيد حقيقة معينة أو لتقييد منطوق تلك الحقيقة . القرآن أيضا هو مجموعة نماذج تاريخية . فكرة الالتجاء الى النموذج التاريخى هى فى حقيقة الامر استمرارية ثابتة لرفض العنصرية فى نطاق التحليل الاجتماعى . ان معنى النموذج التاريخى الالتجاء الى الخبرة التى قد تكون غير قومية واستخلاص تلك الخبرة فى دلالات معينة يجب ان تكون موضع الاحترام والتقدير فى تحليل السلوك.أيضا بهذا الخصوص سوف نرى ان ابن ابى الربيع عندما أراد ان يقدم نماذج المفاهيم السلوكية لم يتردد فى ان يلجأ الى الخبرتين الفارسية واليونانية . على ان الواقع ان استخدام النموذج التاريخى كمنطلق للتحليل السياسى لم يستطع ان يرتفع الى القمة ليصبح الاداة الاساسية فى منهاجية التحليل السياسى الا لدى ابن خلدون .

الناحية الاخيرة وهى التى عبرنا عنها بكلمة علم التدبير سوف نعود لها فيما بعد . ولنتذكر مؤقتا ان سلوك المالك

(رابعا) هو يميل الى سماع الآخرين محب لتقبل النصيحة .

(خامسا) هو مقلد وملتزم فى الصراع بين المعتزلة وأهل السنة .

تعنينا من هـذه الخصائص بصفة أساسية الناحية الرابعة . ولكن الواقع أن جميع هذه الملامح تتفاعل وتترابط فيما بينها لتقدم لنا شخصية لها طابعها المتميز . لا نريد أن نفصل فى ملامح هذه الشخصية الا بقدر ارتباطها بموضوع هذا التحليل بمعنى اكتشاف خصائص شخص المستقبل لهذه الرسالة الخطية التى صيغت فى شـكل مؤلف .

المعتصم لم يكن مؤهلا للحكم ولم يكن ينتظر خلال خلافة المأمون أن يعهد اليه بالخلافة حتى أنه عندما بويع لم يعتقد فى صحة البيعة الجند ورجال الجيش ونادى الكثيرون باسم العباس بن المأمون ولم يتردد المعتصم عندئذ فى ان يرسل الى العباس فأحضره وحصل منه على البيعة ثم دفعه لان يخرج الى الجند ليقول : « ما هذا الحب البارد ؟ قد بايعت عمى » . والدة الخليفة المعتصم من أصل تركى ولذلك فى بعض الروايات يقال بأنه لم يكن يجيد اللغة العربية على أنه مما لا شك فيه فان الخليفة المعتصم لم يكن يملك ذلك الايناع الثقافى وتلك القدرة الفكرية وذلك التبحر الفلسفى الذى تميز به سلفه العظيم والذى نستطيع أن نتلمسه واضحا من ثنايا خطاباته بخصوص مسألة خلق القرآن . بل أن البعض يصل به الأمر الى حد القول بأن الوحيد فى عصره الذى طرح هذه المشكلة من منطلقات فلسفية هو المأمون وفى تلك الخطابات . المعتصم لم يصل الى ذلك المستوى وخطاباته المحدودة والقليلة تفصح

=

يجعل من كلمة التدبير محورا لنفس التسمية التى يطلقها على نصائحه .

قبل أن نختم هذه الملاحظات السريعة التى ليست الا مجموعة من الانطباعات العامة التى فرضها التقديم لهـذا المؤلف والتى فى حاجة الى دراسات أخرى عديدة متتابعة علينـا أن نذكر القـارىء بحقيقتين كل منهمـا جـديرة بالتساؤل : الاولى وترتبط بتقسيم أنواع المعرفة الانسانية. فلاسفة العرب يميزون بين أقسام ثلاثة : العمليات المرتبطة بعلاقات الفرد مع نفسه أو ذلك الذى يسمونه علم الاخلاق ثم علاقات الفرد مع أسرته ويعبرون عنه بكلمة الاقتصاديات ثم تلك المرتبطة بالجماعة ويصـفونها بالاخلاق المدنية . هذا التقسيم الذى نلمسه فى أكثر من موضع واحد ابتداء من الفارابى حتى ابن خلدون والذى سوف نراه أيضا لدى ابن أبى الربيع سوف ينتقل الى حضارة عصر النهضة حيث تلغى كلمة الاخلاق المدنية وتستخدم كلمة السياسة . رفـع كلمـة الاخلاق يصير طبيعيـا بعـد مكيافيللى وقد تمزقت العلاقة بين القيم الخلقيـة والدينيـة من جانب والقـيم السياسـية من جانب آخـر . الحقيقـة الثانيـة وهى المتعلقة ببعد الفترة الزمنية بين استقبال التراث الاسلامى كمنهاجية للتحليل الاجتماعى والسياسى وايناع ذلك التراث حيث تحكم فى خلق الاطار الفكرى للتعامل مع الظـاهرة الاجتماعية . قد يبدو لاول وهلة أن هناك تناقضا بهـذا الخصوص : ألم نقل بأن المفاهيم السياسية الاسلامية غزت التراث الاوربى ابتداء من القرن التاسـع الميـلادى وعلى الاقل خلال القرن الثالث عشر رفرفت على جميع مظاهـر التحليل لكل ماله صلة بالسلطة ؟ الواقع ان هذا التناقض شكلى فاذا كانت المفاهيم أثرت فى الفيلسوف البرتوس الكبير وأينعت فى مفاهيم القديس توماسى الاكوينى الا ان المنهاجية العلمية كانت بطيئة فى تأثيرها وكانت فى حاجة الى عدة قرون لتقدم ثمارها . يعتـرف بذلك أغلب علماء التاريخ العلمى للحضارة الاوروبية . لقد سبق ان ذكرنا كيف ان روجربيكون استقى مدركاته وتصوراته المنهاجية من معلميه العرب فى الأندلس وهو يعلن بصراحة عن أنه تعلم ذلك عن طريق الثقافة العربية . ولكن لنستمع الى هذه الكلمات التى يكتبها المؤرخ الأشـهر « بريفولت » عندما يقول : « لقد كان العلم أهم ما جاءت به الحضـارة العربية على العالم الحديث ، ولكن ثماره كانت بطيئـة النضـج . أن العبقرية التى ولدتها ثقـافة العرب فى اسبانيا لم تنهض فى عنفوانها الا بعـد مضى وقت طـويل على اختفاء تلك الحضارة .. » ولو اقتصرنا على المنهاجيـة العلمية فى نطاق التحليل السياسى لوجدنا ايضا عناصر أخرى ثلاثة ادت الى ذلك التاخير : طبيعة الاسلام من حيث نظـرته الكلية للوجود الانسانى كان لابد وأن تخلق عقبـة معينـة تحتاج الى فترة زمنية قبل أن يستطيع التصور الاوربى أن يفصل البعد السياسى عن البعد غير السياسى من التراث الاسلامى .من جانب آخر سيطرة المفاهيم الدينية الكاثوليكية

=

بوضوح عن صحة هذه الدلالة . الخليفة المعتصم رغم ذلك اتصف بالنزعة العسكرية التى برزت واضحة فى جميع تعاملاته بما تفرضه تلك النزعة بصفة خاصة من الواقعية فى التعامل مع المشاكل. لقد كان عمليا واستطاع أن يمد رقعة الامبراطورية بل وأن يتلاعب بالصراع الذى كان سائدا بين الفرس والعرب من خلال ادخال العنصر التركى وتقويته وتشجيعه . هذه الواقعية فى التعامل كأحد خصائص شخصيته برزت واضحة عندما أمر ببناء عاصمة له وصف لنا الأثير أسبابها على لسانه بقوله : « أريد أن أكون فوقهم -أى جنده وجيشه- فان رابنى منهم شىء اتيتهم فى البر والماء حتى آتى عليهم .. » ولعل هذا يفسر نجاح الخليفة المعتصم فى ادارة بلاده رغم أن التحلل كان قد بدأ ينشب أظفاره فى عظام الامبراطورية المتسعة الارجاء . جيوشه عديدة مستعدة للقتال فى أى لحظة وهو على استعداد للتحدى . لم يقبل أن يستسلم ازاء أية صعوبة حتى انه عندما كتب اليه امبراطور الروم لم يتردد فى أن يجيب عليه بقوله : « قد قرأت كتابك وفهمت خطابك والجواب ما ترى لا ما تسمع وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار » .

شخصيته متناقضة رغم ذلك تجمع بين خصائص متنافرة . فهو ذو حزم وعزم حتى أنه لم يتردد فى قتل أقرب المقربين منه اذا ما شك فى اخلاصه وهذا ما حدث بالفعل بالنسبة لأكبر قواده وفى أكثر من نموذج واحد . بعض خطاباته تفصح عن أنه كان يعرف كيف ينتظر اللحظة المناسبة . الخطاب الذى كتب الى ملوك الافاق من المسلمين باسم الخليفة المعتصم عقب القبض على « بابك الخرمى » والذى يكاد يفسر به سياسته بهذا الخصوص يعبر بوضوح عن قدرته على تفسير المواقف من جانب، وعن بناء سياسة بعيدة المدى من جانب آخر . يقول الكاتب فى بعض فقرات ذلك الخطاب محيلا الى الدخلاء فى المجتمع الاسلامى بوصفهم انهم « هؤلاء الكفرة الذين يغزوهم المسلمون فيستعلون عليهم ، ويضعون أيديهم حيث شاءوا منهم .. » ثم يستطرد بخصوص « بابك » فيضيف : « فاما اللعين بابك وكفرته فانهم كانوا يغزون أكثر مما يغزون ، وينالون أكثر مما ينال منهم .. ولم يخافوا عاقبة تدركهم ، ولادائرة تدور عليهم ،وكان مماوطأ ذلك ومكنه لهم ، أنهم قوم ابتدءوا أمرهم على حال تشاغل السلطان ، وتتابع من الفتن .. » ثم يستطرد محرر هذا الخطاب عقب ذلك فى عبارة لابد وان تطرح العديد من علامات الاستفهامات : « ولم يزل أمير المؤمنين قبل أن تفضى اليه الخلافة ، مادا عنقه ، موجها همته الى أن يوليه الله أمر هؤلاء الكفرة ، ويجعله المقارع لهم عن دينه ، والمناجز لهم عن حقه ، فلم يكن يألو فى ذلك حرصا

=

التى كانت لابد وأن تقف بدورها عقبة حتى يقدر لحضارة عصر النهضة أن تستبعد الدين كليا من الوجود السياسى ثم قبل كل شىء آخر كان لابد ان ترتفع التقاليد الاوربية الى مستوى الاهتمام بالسياسة كعلم لتستطيع أن تحقق الاستقبال الكلى للتراث الاسلامى . حدث هذا منذ بداية العصور الوسطى ولكنه اكتمل مع الدولة القومية . رغم ذلك فان طبيعة الدولة القومية كان لابد وان تقود الى رفض جوهر نظام القيم السياسية الاسلامية . كيف التوفيق بين نظام للقيم أساسه فكرة العدالة كاستمرارية ثابتة لمفهوم الوظيفة الحضارية لا فقط بمعنى اعطاء كل ذى حقه ولكن أيضا كدلالة على التوسط فى الفضائل السلوكية وعدم المبالغة أو التطرف فى الممارسات الاخلاقية وبحيث تصبح هذه القيم تعبيرا عن الاستمرارية الثابتة لمفهوم الوظيفة الحضارية التى بدورها أى تلك الوظيفة الحضارية تصبح امتدادا لمبدأ نشر الدعوة الذى هو جوهر وطبيعة الدولة العالمية ، ونظام للقيم فى الدولة القومية حيث تتقوقع الوظيفة والمثالية حول العنصر القومى منه وبه تستمد اطارها الفكرى ومن ثم يجعل من مبدأ الحرية بمعنى الاستقلالية ورفض التبعية محور ذلك التعامل المثالى للوجود والحركة السياسية ؟

==

وطلبا واحتيالا ، فكان أمير المؤمنين — رضي الله عنه — يأبى ذلك لضنه به ، وصيانته بقربه ، مع الامر الذى أعده الله له وآثره به ، ورأى أن شـيئا لا يفى بقـوام الدين وصلاح الامر . فلما أفضى الله الى أمير المؤمنين بخلافته ، وأطلق الامر فى يده ، لم يكن شيء أحب اليه ، ولا أخذ بقلبه ، من المعالجة للكافر وكفرته .. » . ثم يعود فى موقع لاحق فيضيف « فأعد من أمواله اخطرها ، ومن قواد جيشه أعلمهم بالحرب وألفهم بالمعضلات ومن أوليائه وأبناء دعوته ودعوة آبائه أحسنهم طاعة وأشدهم نكاية وأكثرهم عدة ثم تبع الأموال بالأموال ، والرجال بالرجال ، من خاصة مواليه وعدد غلمانه . فلما دنوا وثنوا — أى هؤلاء الكفرة — وكرهوا الموت ، صاروا لا ينزاعون الا فى رءوس الجبال .. وحيث لا تنالهم الخيل .. ويستدرجهم .. بجمعهم وحصرهم لكى لا يبقى منهم بقية ، ولا ترجى لهم عاقبة ولا يكون الدين الا لله .. » .

ورغم ذلك ورغم ما قد تفصح عنه هذه الرسالة من شخصية قاهرة فان المعتصم كان يمثل الحاكم المتقلب الذى يقبل بسهولة الصفح ويحب ان يستمع الى التملق . ولنتذكر قصة « تميم بن جميل » وعفو المعتصم عنه . ورغم ان تميم خرج على خلافة المعتصم الامر الذى جعل الخليفة العباسي يرسل له جيشا يهزمه ويحمله اليه موثق اليدين وقد استقر راى المعتصم على ان يعاقبه بالموت ، فان تميم عندما ألقى أمامه بمجموعة من العبارات وبعض ابيات من الشعر تدور حول عظمة الخليفة وقدرة أمير المؤمنين على العفو لم يتردد المعتصم فى ان يبتسم ويقول « كاد والله يا تيم أن يسبق السيف العزل، اذهب فقد غفرت لك الصبوة ووهبتك للصبية .. » . واذا كان العفو هو احدى شيم الاقوياء فى بعض الاحيان فانه فى هذا الموقف تعبير عن عدم بعد نظر الخليفة المعتصم فانه لم يقتصر على فك قيوده وان يخلع عليه بل وعقد له شاطىء الفرات . كذلك فان المعتصم وهذا بعيد منطقيا مع الصفه السابقة ، عصبى سريع الانفعال . قصة ضربه بيده لأحمد بن حنبل أوردها جميع مؤرخي خلافته . ولعل هذا يفسر احترامه للرأي العام فقد كان يهابه ويعرف أهمية احترامه وكيف يجب أن يكون تعامله معه بحذر وفطنة . هو بهـذا الخصوص يكاد يعكس نوعا من العدالة الباطنة التى لم نجدها لدى كثير من سابقيه وقد برز ذلك واضحا فى أزمـة الأمام أحمد بن حنبل بخصوص مسألة خلق القرآن (١) .

==

أنظر فى تدعيم ما أوردناه ورغم أن المصـادر الكاملة لا يسمح المكان بطرحها تفصيلا الدراسات التالية :
ULMANN, Medieval political thought, 1975, p. 186; GILSON, La philosophie au moyen age, 1952, p. 344; GAUTHIER, Introduction à l'étude de la philosphile Musulmane; l'esprit aryen et l'esprit sémitique, la philosophie greeque et la religion musulmane, 1923, p. 112; PINES, Beiträge zur Islamischen Atomenthre, 1936, p. 29; WATT, The influence of Islam on Medieval Europe, 1972, p. 102 — 105; POGGI, Un classico della spiritualità musulmana, 1967, p. 53; MALVEZZI, L'Islamismo e la culture europea, 1956, p. 107; DE VILLARD, Lo studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo, 1944, p. 25; 25; WOLFF, The Awakenning of Europe, 1968, p. 129.

(١) أنظر حول محنة أحمد بن حنبل :
محمـد ابو زهـرة ، ابن حنبـل ، حيـاته وعصره ، د . ت . ، ص ٤٣ وما بعـــدها ، ١٤٥ وما بعـــدها ؛ باتون ، احمـد بن حنبل والمحنـة ، ترجمـة عبد العزيز عبد الحق ، محمود محمود ، ١٩٥٨ ، ص ٩١ وما بعـدها ؛ احمد عبد الجواد الدولى ، احمـد بن حنبل ، ١٩٦١ ، ص ١٢٥ وما بعـدها ؛ عبد الحليم الجنـدى ، احمـد ابن حنبل ، ١٩٧٧ ، ص ٣٣١ وما بعدها ؛ عبد العزيز سيد الاهل ، شيخ الأمة احمد بن حنبـل ، ١٩٧٢ ، ص ٢٣١ وما بعدها .

جميع خصائص شخصية المعتصم تدعو الى الاعتقاد بانه من ذلك الطراز الذى هو فى حاجة الى طلب النصح والارشاد . أمه أصلها تركى ، لم يعد للحكم ، ثقافته محدودة بخصوص المجتمع الذى يمارس قيادته ، ولكنه أيضا حازم وشجاع بعيد النظر يسعى الى تأسيس امبراطورية واسعة الارجاء متجانسة العناصر ، يعد نفسه لذلك فى صمت وهدوء منذ فترة سابقة على توليه الخلافة ، هو يعرف حدوده ولكنه أيضا يعرف امكانياته ، ومن ثم فهو يملك تلك القوة التى تؤهله لأن يطلب من الآخرين الحكمة السياسية .

النماذج التى يسوقها لنا المؤرخون (١) بهذا الخصوص عديدة تعكس قدرة المعتصم على التواضع وسماع الراى الاخر . يروى لنا الكامل قصة اسحاق ابن ابراهيم المصعبى والتى خلاصتها ان المعتصم اختلق موقفا يسمح له بالخلوة والانفراد مع اسحاق ليساله أمرا يشغل باله ويدور حول أن المعتصم يقارن بين حاله وحال المأمون وكيف ان المامون نجح فى تعامله مع اعوانه أما هو — أى المعتصم — فلم ينتهى الا بالفشل . ويخبرنا ابن الاثير (٢) على لسان اسحاق أجابته « قلت له : — اى اسحاق — اجيب على امان من غضبك ؟ قال : نعم . قلت له : يا أمير المؤمنين ، نظر اخوك الى الاصول فاستعملها ، فانجب ، واستعمل أمير المؤمنين فروعا ، فلم تنجب فلا أصول لها . فقال : يا اسحاق لمقاساة ما مر بى طول هذه المدة أيسر على من هذا الجواب » . أما عن الطبرى فيروى لنا واقعة أخرى تعكس لا فقط استعداد المعتصم لسماع الراى الآخر بل كذلك تواضعه فى ممارسة ذلك السلوك . يخبرنا المؤرخ العربى بقصة أحد ندماء المعتصم الذى كان يشغل وقته ويخدمه قبل أن يصير الى الخلافة وكيف أن هذا النديم الملقب « الهفتى » قال للخليفة المعتصم : « اتحسب أنك قد أفلحت الآن ؟ انما لك من الخلافة الاسم ، والله ما يجاوز أمرك اذنيك » فما كان من الخليفة المعتصم الا أن راح يناقش ويستمع ويتدبر : لماذا ليس له من الخلافة الا الاسم ؟ واعقب ذلك مجموعة من القرارات انتهت باستبعاد وزيره الفضل بن مروان من السلطة (٣) .

ولعله مما قد يدعو لتأكيد هذه الملاحظات حقيقة أخرى تقودنا الى الاطار العام الذى تميزت به النظم السياسية والادارية خلال الحكم العباسى . يخبرنا المؤرخون بهذا الخصوص أن المعتصم حافظ على التقاليد السائدة قبل توليه الحكم وعلى أنه لم يبتدع جديدا فى الادارة لم يعرفه المأمون والرشيد بل عاش وعاشت الخلافة العباسية فترة حكمه بالاساس الذى وضعه بصفة خاصة المنصور للدولة . بفضر

---

(١) اهم المصادر المباشرة لوقائع تاريخ الخليفة المعتصم يجدها القارىء فى :

(أ) ابن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، بيروت ١٩٦٥ ، المجلد السادس ، ص ٤٢٩ وما بعدها .

(ب) الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، الجزء الثامن ، ص ٦٦٧ وما بعدها ، الجزء التاسع ، ص ١١ وما بعدها .

(جـ) احمد أمين ، ضحى الاسلام ، جزء ثالث ، م . س . ذ . ، ص ١٨٠ وما بعدها .

(د) احمد أمين ، ظهر الاسلام ، جزء اول ، ١٩٤٥ ، ص ١٤ وما بعدها .

(هـ) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ٤٨ ، الجزء العاشر ، ص ٢٨١ وما بعدها .

(و) الحنبلى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، ١٣٥٠ هـ ، الجزء الثانى ص ٦٣ وما بعدها

(ز) اليعقوبى ، تاريخ اليعقوبى ، ١٩٦٠ ، الثانى ، ص ٤٧١ وما بعدها .

انظر كذلك ملاحظات :

J, Jean Sauvaget's introduction to the
of the Muslim East, 1965, p. 22.

(٢) م . س . ذ . ، ص ٤٥٣ ، ص ٥٢٧ .

(٣) م . س . ذ . ، جزء تاسع ، ص ١٩ .

النظر عما يمكن أن يعاب على هذه السياسة الا انها تفرض هـذا التساؤل : اليست هذه الاستمرارية مدعاة لتأكيد رغبة الخليفة المعتصم فى أن يعرف حقيقة الاوضـاع التى كانت قائمة قبل توليه السلطة والمرتبطة بالممارسات السياسية والادارية ؟ ومن أجدر من ذلك سوى أحد حكماء عصره ، وهو — أى الخليفة — ليس على الما كاف بتلك الممارسات ؟ كذلك فعلينا ان نضيف بان هذا التعلق بالماضى انما يعكس شخصية محافظة تميل بطبعها — وهو أحد خصائص السلوك التوفيقى (١) — الى النصـيحة وسماع النصيحة .

لن يكتمل هذا الاطار النفسى لخصائص شخص المستقبل لكتاب ابن ابى الربيع الا اذا انتقلنا لدراسة حقيقة الاطار الاجتماعى الذى عاش فى واقعه الخليفة المعتصم .

٣٦ الإطار الإجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي خلال فترة حكم المعتصم

الاطار الاجتماعى الذى حدد العلاقة الاتصالية بين الخليفة المعتصم وشهاب الدين ابن ابى الربيع هو وحده الذى يفسر حقيقة العلاقة الفكرية بين كاتب سلوك المالك والواقع السياسى الذى ميز الدولة الاسلامية خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى . ما هى خصائص المجتمع السياسى الاسلامى خلال تلك الفترة ؟ سـبق أن تعرضنا لهذا الاستفهام بطريقة موجزة ونحن نتناول عصر المأمون . ولكن الواقع ان فهم كتاب سلوك المالك فى تدبير الممالك وتحديد فترته التاريخية وانتمائه الفكرى لن يتم الا اذا عدنا الى ذلك الواقع السياسى والاجتماعى نكتشف خصائصه ونحدد ملامحه لنخلق التقارب والمقارنة بين ذلك الواقع وذلك الاطار الذى تحكم فى شـخص وذهن الكاتب والنص موضع التحليل (٢) .

ما هى خصائص المجتمع الاسلامى خلال تلك الفترة ؟ نستطيع ان نحيل الى خمسة متغيرات أساسية حقيقة العالم الذى ينتمى اليه كلا الخليفة المعتصم وشهاب الدين بن ابى الربيع والذى جاء الكتاب تعبيرا عنه وترديدا لملامحه .

(أولا) نحن فى عصر الدولة الامبراطورية .

(ثانيا) وهى دولة امبراطورية تقوم على مفهوم التقدم العمرانى بأوسع معانيه بما يفرضه ذلك من استقرار سياسى وحياة مدنية منظمة .

(ثالثا) كذلك فان هذا التقدم الامبراطورى وهذا الاستقرار المدنى لم يمنع من سطوة الصراع السياسى بل وشجع عليه . على أن الصراع السياسى يأخذ الصورة

---

(١) أنظر فى كليات وخصائص المفهوم حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ، م. س. ذ. ، ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) انظر ايضـا احمـد امين ، ضحى الاسلام ، م. س. ذ. ، جزء ثانى ، ص ٢٩١ وما بعدها .

الجماعيـــة ولا يعكس النموذج الفردى أو العقوى التقليدى الذى عرفه المجتمع الاسلامى حتى نهاية العصر الأموى (١) .

(رابعا) كذلك فان هذه الدولة الامبراطورية بتقدمها واستقرارها أضـــحت تعبر عن تحلل اخلاقى حيث مفهوم العصـــبية قد أصابه نـــوع من الارهاق ومبدأ الرفاهية والتمتع بلذات الحياة قد ارتفع ليصير قاموسا للسلوك الفردى بما يعنيه ذلك من الاهتمام بأسباب وأنواع الملذات الدنيوية .

(خامسا) وهو عصر انفتاح فكرى ولو نسبى . رغم ان الحديث عن مشكلة خلق القرآن قد يقود الى القناعة بعكس ذلك الا أن التحليل العمقى للوقائع المرتبطة بذلك لابد أن يقود الى التسليم بأننا نعيش عصر الحوار العقائدى والنضج الفكرى (٢) .

فلنتابع هذه العناصر المختلفة مع مقارنة بين ما يعنيه كل من هـــذه المتغيرات فى تحليل المرحلة التى نحن بصدد استيعاب حقيقتها التاريخية كاطار فكرى لمفاهيم ابن أبى الربيع وما يفرضه الانتقال الى فترة عصر المستعصم لمضـــــاهاة الدلالة بقصـــد استبعاد وجهة النظر الاخرى التى سبق وطرحنا متغيرات الدفاع عنها .

(أ) نماذج الدولة كما عرفتها المجتمعات القديمة متعددة ، وكل منها يملك اطاره المتميز . فهناك أولا المدينة ــ الدولة حيث الرقعة محدودة والمجتمع من حيث عناصره متجانس والكيان السياسى من حيث علاقاته مترابط بفضل ظاهرة الاتصال المباشر . انه الاسرة السياسية وقـــد اتسعت من حيث الكم والكيف فاذا بها أكثر من قبيلة ولكنها دائما تعكس مفهوم الترابط العائلى والأبوة النظامية (٣) . المجتمع الاسلامى عرف هذا النموذج فترة حكم الرسول للمدينة وهو نموذج من جانب آخر ساد جميع المجتمعات القديمة بلا استثناء ولو فى فترة معينة . فلاسفة اليونان لم يستطيعوا رغم تألقهم الفكرى أن يتخطوا هذا الواقع بخصـــائصه ومتغيراته . ثم نموذج الدولة ــ الشعب وهو الذى سوف يعبر عنه فى القرن الثامن عشر بكلمة الدولة القومية الا أنه بدوره عرف فى بعض التطبيقات القديمة كالدولة الفرعونية بل وفى بعض مراحل تطور المجتمع الصينى . فى هذا النموذج تتسع المدينة فاذا بها اقليم واسع الارجاء وبحيث يمـــكن القول بأن الـــدولة ــ الشعب ليست الا تعبيرا ولو نسبى عن مفهوم الدولة ــ المدينة . شعب واحد لا يعرف الدخلاء أيضا متجانس ومتماسك من الناحية العرقية يتميز أساسا بمفهوم الانطواء على الذات . ثم يأتى مفهوم الدولة الامبراطورية حيث شعب واحد يسعى من منطلق مبدأ السيادة والتفوق للتحكم فى الآخرين ولاستخدام ثروات الآخرين لصالحه بحيث يمكن القول بأن الدولة الامبراطورية ليست الا التعبير الواضح عن المفهوم الأمبريالى وقد جعلت الدولة أساس تطبيقه فيضائها الاقليمى على ما يحيط بها (٤) . بهـــذا المعنى جميع النماذج التاريخية الكبرى القـــديمة دون استثنائين سوف نعود لهما هى تطبيقات واضحة لهذا المفهوم . دولة الاسـكندر المقدونى ، الدولة الفارسية فى أغلب مراحلهـــا ، دولة الفراعنـــة فى بعض مراحلها ،

---

(١) انظر كذلك المصادر التى أوردها زهدى جاد الله ، المعتزلة ، ١٩٧٤ ، ص ١٧٠ وما بعدها .

(٢) قارن رغم ذلك :
LAOUST, Les schismes dans l'Islam, 1977, p. 107.

(٣) انظر التفاصيل فى حامـــد ربيع ، نظـرية القيم ، م. س. ذ. ، ص ٣١٧ وما بعـــدها .

(٤) قارن من منطلقات اخرى :
DEMARIA, Lo Stato Sociale moderno, 1962, p. 152.

الامبراطورية الرومانية في جميع مراحلها ، بل يمكن أن نعيد الى نفس هذا التطبيق ولو بشيء من التوسع في المفهوم كذلك الدولة الاسلامية حتى نهاية العصر الأموي . في هذا التصور للنموذج السياسي نستطيع أن نتلمس عنصرين أساسيين كل منهما يكمل الآخر : هناك شعب متميز له حق القيادة ان لم يكن السيادة ، وهناك اطار سياسي لا يقتصر على ذلك الشعب بل يضم شعوبا أخرى تخدم هذا الشعب وتقدم اليه ثرواتها (١) . من الممكن أن يثار بعض التشكيك بخصوص الدولة الاموية وبصفة خاصة دولة الخلفاء الراشدين كتطبيق لهذا النموذج ، ولكن يجب أن نترك جانبا ما يجب أن يكون وان نحلل الواقع بلغته . الدولة الأموية لم تكن سوى تعبير واضح عن سيادة العنصر العربي على جميع الشعوب الأخرى التي اقبلت تدخل طواعية أو اكراها في حظيرة الاسلام . وعلى الاقل لا يستطيع أي محلل محايد في أن نشكك في أن القيادة في الدولة الاسلامية كانت للعنصر العربي رغم مفهوم الدعوة العالمية ومبدأ المساواة بين الشعوب .

الدولة العالمية تبرز فقط مع فترة الخلفاء العباسيين ورغم أن مفهوم العالمية هو في طبيعة الدعوة الاسلامية الا أن الواقع لم يتجاوب مع ذلك المفهوم في توافق منتظم وفي انسجام كلي الا مع الدعوة العباسية حيث دخل الفرس في اطار الاداة الحاكمة فاذا بهم تدريجيا يصعدون العنصر القائد على دقة الادارة السياسية (٢) . الدولة العالمية تعني أنه في نطاق اطار نظامي معين مجموعة من الشعوب تتدرج وتتفاعل في تناسق حقيقي حيث تربطها وظيفة تتعدى المكان والزمان والاختلاف بل والتميز العنصري . الدولة العالمية تصير رمزا لوحدة الشعوب وتعبيرا عن ارتفاع الوظيفة الحضارية لتصير ارادة متماسكة حولها تقبل وتسعى حمنع الاجناس فاذا بعاصمة تلك الدولة هي عاصمة العالم واذا بارادتها هي التعبير عن السلام البشري . نموذجان عرفتهما الحضارات القديمة بهذا المعنى : النموذج الروماني عقب قرار « كركلا » عام ٢١٢ بعد الميلاد والذي بموجبه منحت الرعوية الرومانية لجميع أبناء الامبراطورية (٣) والثاني في تاريخ الحضارة الاسلامية وبصفة خاصة خلال الفترة الممتدة من حكم هارون الرشيد الى حكم الخليفة المعتصم . بل ونستطيع القول دون مبالغة بأن هذا النموذج لم يصل الى قمته حقيقة الا في عصر المعتصم . فالشعوب التي تتحكم في القيادة السياسية وكما سوف نرى تفصيلا هي ليست فقط العرب والفرس بل وكذلك الاتراك ، وهم جميعا على قدم المساواة . الجاحظ يعقد بهذا الخصوص مقارنة يحدثنا فيها عن كيف ان كلا من هذه الشعوب له مزاياه الامر الذي يعني أنها جميعا على قدم المساواة . علاقات بيزنطة ببغداد تؤكد وتدعم السيادة الاسلامية على العالم المتمدين (٤) .

الدولة العالمية كما يمكن أن تفهم في نطاق النموذج الاسلامي والتطبيق العربي خلال فترة حكم المعتصم تتميز بمتغيرات معينة :

---

(١) شكري فيصل ، المجتمعات الاسلامية في القرن الاول ، ١٩٦٦ ، ص ٤٠١ وما بعدها .

(٢) جدير بالمقارنة تطور الوضع السياسي بهذا الخصوص في ارض الاندلس . انظر بصفة عامة احمد مختار العبادي ، الاسلام في ارض الاندلس ، في عالم الفكر ، ١٩٧٩ ، ٢ ، ص ٣٦٦ وما بعدها .

(٣) انظر المصادر أوردها :
BOZEMAN, Politics and culture in National history, 1960, p. 178; BIONDI, Il diritto romano, 1957, p. 640.

(٤) رسالة الجاحظ جديرة بالتحليل . انظر ماأورده عنها احمد امين ، ظهر الاسلام ، جزء اول ، ١٩٤٥ ، ص ١٤ وما بعدها .

(أولا) هناك شعب قائد وهو الشعب العربى . لا يجب أن تفهم القيادة بمعنى الممارسة ولكن بمعنى المثاليات المعنوية والوظيفة الحضارية (١) . المعتصم هو آخر خليفة عباسي يعكس هذا المفهوم ورغم استعانته بالعناصر التركية التى سوف تكون المعول الأخير فى تحطيم هذه الدولة العالمية .

(ثانيا) هناك تجمعات شعوبية تملك جميعها وضعا متماثلا من حيث الوظائف السياسية رغم ان كلا من هذه الشعوب سوف يسعى فى لحظة معينة للاستئثار بالسيادة الحقيقية . لا تزال علاقة التوازن بين الشعوب فى فترة حكم المعتصم قائمة رغم أنها فى الواقع قد بدأت تترنح وان هذا التوازن سوف يختفى عقب موت المعتصم ومنذ استطاع الاتراك ان يتحكموا فى الخليفة فاذا بهم يختاروا من يريدون ويقتلون ايضا من يريدون من الخلفاء (٢) . ولعل خير نموذج لذلك الواقع نستطيع أن نجده فى شخص الخليفة المقتدر الذى اختاره الاتراك وهو لا يزال غلام والذى وصفه المسعودى بقوله : « افضيت الخلافة اليه وهو صغير غر ترف ، لم يعان الامور ولا وقف على أحوال الملك ، فكان الامراء والوزراء والكتاب يدبرون الأمور ليس له فى ذلك حل ولا عقد ، ولا يوصف بتدبير ولا سياسة ، وغلب على الامر النساء والخدم وغيرهم ، فذهب ما كان فى خزائن الخلافة من الاموال والعدد بسوء التدبير الواقع فى المملكة فأداه ذلك الى سفك دمه ، واضطربت الامور بعده ، وزال كثير من رسوم الخلافة .. وكانت فى أيامه أمور لم تكن مثلها فى الاسلام منها : أنه ولى الخلافة ولم يل أحد قبله من الخلفاء وملوك الاسلام فى مثل سنه ، لان الامر افضى اليه وله ثلاث عشرة سنة وشهران وثلاثة أيام .. ومنها غلبة النساء على الملك والتدبير ، حتى أن جارية لأمه تعرف بثمل القهرمانة كانت تجلس للنظر فى مظالم الخاصة والعامة ، ويحضرها الوزير والكاتب والقضاة وأهل العلم » . الخليفة المستعصم هو نهاية هذا التطور وقمة التحلل الذى سوف ينتهى بمقتله وتصفية من حيث الواقع كل ما له صلة بالعصر العباسى (٣) .

(ثالثا) الدولة العالمية يسيطر عليها مبدأ التسامح بحيث أن محور التعامل بين الشعوب ليس سيادة شعب على آخر ولكنه تضافر تلك المجموعة من الشعوب نحو هدف أعلى ووظيفة حضارية . الدولة العالمية فى الواقع تملك قوتها وضعفها : مبدأ التسامح هو انعكاس لذلك الواقع حيث أنه يمكن جميع الشعوب المتكاتفة والمتعاونة فى بناء الدولة من أن يقف كل منها موقف المساواة مع الشعوب الاخرى ولكن حيث أن حقيقة العملية السياسية هى عملية تطويع للارادات بحيث انه فى الامد البعيد لابد وان ارادة تتحكم فى الارادة الأخرى أو على الاقل تشل الارادة الاخرى فان مبدأ التسامح لابد وان ينتهى بالدولة العالمية الى الانهيار . لا يمنع من ذلك الانهيار الا توفر أمرين : شخصيات قيادية قادرة على خلق التوازن ، ثم مؤسسات ثابتة تسمح باستمرارية العلاقات المتوازنة رغم تغير الاحداث والوقائع . المعتصم قدم العنصر

---

(١) أنظر حول وحدة النظام القانونى والسياسى فى فترة العصور الوسطى والمتغير الدينى بهذا الخصوص :
CALASSO, Medioevo del dirtto, 1954, p. 469.

كذلك يستطيع الباحث ان يجد المصادر فى نفس المرجع ص ٥٠٢ .

(٢) أنظر التفاصيل فى حامد ربيع ، الوظيفة الحضارية للعروبة الاسلامية ، فى الموقف العربى ، سبتمبر ١٩٧٩ ، ص ٣١ وما بعدها .

(٣) أنظر تفاصيل وشواهد عديدة فى احمد امين ، ظهر الاسلام ، م.س.ذ. ، جزء أول ، ص ٥ وما بعدها .

الاول ولكن الدولة الاسلامية لم تستطع أن تقدم العنصر الثانى فكان لابد من الانهيار (١) . ولكن هذه الحقيقة لم تكن بعد قد لمستها الشعوب العربية خلال فترة حكم المعتصم . لايزال مبدأ التسامح يقدم البريق ولا تزال الشخصية القوية تسمح بجعل خيوط الادارة السياسية مترابطة متكاتفة ولو نسبيا (٢) .

(رابعا) ثم تاتى عقب ذلك مجموعة أخرى من العناصر التى تكمل ذلك المفهوم العام للدولة العالميه . الرفاهية فى الحياه اليومية حيث سعة الرزق والطمأنينة والاستقرار تخلق ذلك الايناع الاقتصادى الذى هو خير تعبير عن مفهوم التسامح فى نطاقه المادى (٣) . الفتح وتوسيع الارجاء لن يصير جهادا بمعناه التقليدى أساسه نشر الدعوة ولكنه ممارسة عضوية لابراز قوة الاداة الحاكمة وللتعبير عن أيناع الارادة المسيطرة ولتاكيد هيبة حاكم الدولة العالمية . فى خلال هذه الفترة سوف نجد كتابات تقارن الاسلام بالنصرانية واليهودية بل وتقدم مزايا لهاتين الديانتين الاخيرتين على الاسلام ، ظاهرة لم نعرفها من قبل ومهما قيل عن مبدأ الحرية المعنوية فانها لا يمكن الا أن تفرض علينا التساؤلات فى عصر ظهرت فيه مشكلة خلق القرآن وعذب فيه أمثال أحمد بن حنبل بدعوى التمسك بنقاء الدين الاسلامى (٤) . العاصمة هى وحدها الادارة الحاكمة ولكن الطبقة الحاكمة لا تستطيع أن تحكم بقوتها الذاتية فضلا عن أن اتصال العاصمة بما هو خارج العاصمة يكاد يكون محدود الفاعلية .

الدولة العالمية هى المحور الحقيقى لاطار فكر ابن أبى الربيع وهو ما سوف نراه تفصيلا ولكن الامر الذى لا شك فيه أن دولة المستعصم لم تكن تعبيرا عن مثل هذه الدولة العالمية (٥) . أين دولة التفكك والتجزئة العربية خلال غزو هولاكو من ذلك النموذج الوحيد فى تاريخ الانسانية القديمة ؟

(ب) الناحية الثانية التى تميز عصر المعتصم والتى تقود الى كثير من علامات الاستفهام والتساؤل فيما يتعلق بعلاقات الترابط الفكرى بين ذلك الواقع وذلك الاطار الذى قدمه شهاب الدين بن أبى الربيع فى كتابه تدور حول التقدم العمرانى . وتزداد الدلالة لتأكيد أسباب رفضنا التسليم بأن سلوك المالك يعود الى فترة حكم المستعصم هذه الناحية أى التقدم العمرانى بما تفرضه من نتائج وتقدم له من

---

(١) أورده احمد أمين ، م.س.ذ. ، ص ٢١ - ٣٠ .

(٢) يحدثنا الطبرى فيقول : « دعا المعتصم أبا الحسين اسحاق بن ابراهيم وبعد حديث طويل قال المعتصم : يا اسحاق ، فى قلبى شىء أنا مفكر فيه منذ مدة طويلة . قال اسحاق : قل يا سيدى فأنا عبدك وابن عبدك . قال المعتصم : نظرت الى أرض المأمون وقد اصطنع أربعة انجبوا واصطنعت أنا أربعة لم يفلح أحد منهم ! قال اسحاق : ومن الذى اصطنعهم أخوك ؟ قال : طاهر بن الحسين ، فقد رأيت وسمعت ، وعبد الله بن طاهر ، فهو الرجل الذى لم ير مثله ، وأنت فانت والله الذى لا يعتاض السلطان منك أبدا ، وأخوك محمد بن ابراهيم ، وأين مثل محمد ؟ وأنا فاصطنعت الافشين ، فقد رأيت الى ما صار أمره ، وأشناس ، ففشل أية ؟ وايناخ ، فلا شىء ، ووصيف ، فلا مغنى فيه ! فقال اسحاق : أجيب يا أمير المؤمنين على أمان فى غضبك ؟ قال : قل . قال اسحاق : يا أمير المؤمنين نظر أخوك الى الأصول فاستعملها فانجبت فروعها ، واستعمل أمير المؤمنين فروعا لم تنجب ، اذ لا أصول لها ! قال يا اسحاق : لمقاساة ما مر بى فى طول هذه المدة اسهل على من هذا الجواب » .

انظر نفس الواقعة يرويها ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، م.س.ذ. ، جزء سادس ، ص ٥٢٧ .

(٣) انظر شوقى ضيف ، العصر العباسى الثانى ، ١٩٧٧ ، ص ٦٧ وما بعدها .

(٤) انظر تفاصيل عديدة جديرة بالدراسة التحليلية والتوثيقية فى أحمد امين ، ظهر الاسلام ، جزء رابع ، م.س.ذ. ، ص ١٣ وما بعدها . قارن أيضا نفس المرجع ، جزء أول ، ص ١٤ وما بعدها .

(٥) قارن ما أورده بروكلمان ، تاريخ الشعوب الاسلامية ، م.س.ذ. ، ص ٣٩٠ .

مدخلات . قوة الدولة العباسية وتعاظم هيبتها خلال فترة المعتصم أدت الى حركة عمرانية لا حدود لها لم تقتصر على انشاء مدينة جديدة لدار الخلافة بل وصلت الى حد أن نسب الى الخليفة المعتصم قوله لوزيره محمد بن عبد الملك : « اذا وجدت موضعا متى انفقت فيه عشرة دراهم جاءنى بعد سنة أحد عشر درهما فلا تؤامرنى فيه » (١) . هذا التقدم العمرانى ليس مجرد ظاهرة انه حقيقة متماسكة ومترابطة من حيث المدخلات والمخرجات . فالتقدم العمرانى من جانب يفترض الاستقرار السياسى . وهو من جانب اخر لابد وأن يقود الى ازدهار التجارة ونمو الاموال فضلا عن نوع من سيادة مبدأ العدالة بين الرعية دون الحديث عن نمو مختلف الحرف والصناعات . على أن هذا أيضا يقود الى اطار معين للتحليل اساسه حقائق أربع .

١ ــ ضرورة العناية بإدارة شئون الملك .

٢ ــ أهمية سلطان الدولة وقوتها .

٣ ــ تفصيل طبقات الناس وأحوالهم وأخلاقهم .

٤ ــ النظرة الى التوجيه العمرانى على أنه أحد خصائص السياسة القومية (٢) .

فترة حكم المستعصم لا يمكن الا أن تكون النقيض لهذه الحقائق ليس فقط لان المستعصم هو خاتمة الخلفاء الذين فقدوا القدرة حتى على التحكم فى حياتهم الخاصة وقد أضحوا لعبة القواد الأتراك ، بل ولأنه ينتمى الى تلك الفترة المعاصرة للحروب المدمرة للدولة الاسلامية فى عقر دارها وفى عاصمتها الكبرى حتى انه يحدثنا المؤرخون عن بعض الخلفاء الذين فكروا فى نقل الخلافة من بغداد ولكنهم لم يوفقوا (٣) . هولاكو الذى هزم بغداد وقتل الخليفة المستعصم هو صفحة فى أحداث تلك الفترة . والاطار الفكرى لحكيم يقدم نصائحه لمثل الخليفة المستعصم ما كان يمكن الا أن ينبع من متغيرات أخرى : الحماية الذاتية والحراسة القومية والقدرة على خلق التماسك السياسى لانقاذ المجتمع الاسلامى من ذلك المصير المخيف الذى كان يجب أن يتوقعه المحلل السياسى هو وحده الذى يمكن أن يمثل نسيجا معنويا لكاتب يقدم النصيحة والارشاد (٤) . هل يمكن تصور أن خليفة يستعد لمواجهة خصم رهيب أقوى منه يقف على باب داره يدمر حيثما وقع قدمه يجعل فكره وتدبره ينشغل حول بناء المدن ؟ وهل يمكن أن نتصور حكيما ينصح مثل هذا الخليفة أن يخصص جزءا هاما من نصائحه لكيفية تخطيط المدن ؟

(جـ) كذلك فأن هذ التطور العام فى المجتمع السياسى ارتبط بأكتمال تطور خفى حول مفهوم الصراع السياسى (٥) . المجتمع العباسى بصفة عامة هو مجتمع يقوم على أساس تعدد القوى الضاغطة من جانب وتعقيد التركيب الاجتماعى من جانب آخر . لقد ظل المجتمع الاسلامى حتى منتصف العصر الاموى على الاقل يدور حول مفهوم التنوع الطبقى المزدوج بمعنى أن المجتمع السياسى كان يتمركز حول طبقة حاكمة

---

(١) قارن الطبرى ، م.س.ذ. ، جزء تاسع ، ص ١٧ وما بعدها .

(٢) قارن فيما بعد ص ٤٩٥ وما بعدها .

(٣) قارن بروكلمان ، م. س. ذ. ، ص ٣٨٤ وما بعدها .

(٤) انظر ما اورده شوقى ضيف ، م. س. ذ. ، ص ٦٣٦ وما بعدها .

(٥) انظر بصفة عامة :
BURDEAU, Traité de Science politique, Vol. III, 1968, p. 620.

وطبقة محكومة . المجتمع العباسي يأتي فيكمل ذلك التطور الذي بدأ مع أزدهار المجتمع الاسلامي فاذا بنا ازاء مجتمع مركب وقد تعددت فيه الطبقات والفئات . ورغم أن مفهوم الطبقة بالمعنى الماركسي لا موضع له في المجتمع السياسي الاسلامي اذ أن هذا المجتمع لم يقدر له أن يعبر عن التركيب الاجتماعي للمجتمع الصناعي الا أنه رغم ذلك عرف مفهوما للتنوع الطبقي يقربنا من نماذج البنيـــان السيـــاسي في المجتمعات الارستقراطية التقليدية (١) . مما لا شك فيه أن علينا ان نتقبل هـذا التصور بكثير من التحرز وأن نسلم بأنه رغم اتجاه المجتمع السياسي الاسلامي خلال العصر العباسي الاول للتركيب التصاعدي الا أنه أيضا يجب أن نسلم بأن الفوارق الطبقية أضحت واضحة وثابتة (٢) . فالعلاقة بين الحاكم والرعية قد انقطعت ، والصراع السياسي قد بدأ يأخذ صورة جماعية وليست صورة فردية أو فئوية ، والملك قد أضفيت عليه خصائص تقربه من مفهوم القداسة ، وما هو أكثر من ذلك ظهرت فكرة الصفوة أو الخاصة التي تقف من المالك أو الرعية موقف الوسيط والمنفذ والموجه في آن واحد (٣) . جميع هذه العناصر سوف نجدها واضحة في البنيان الفكري للمؤلف موضع التحليل . الذي يعنينا أن نسوقه بهذا الخصوص ودلالته لاشك محدودة ، هو أن هذه المفاهيم بمعنى سواء التنوع الطبقي سواء الطبيعة الجماعية للصراع السياسي كانت متداولة في الفقه والأدب على وجه الخصوص من خلال فترة حكم المعتصم . ولنسق بعض النماذج . الجاحظ الذي عاصر المعتصم يقدم لكتاب « التاج في أخلاق الملوك » بـبـــاب يعنونه « الدخول على الملوك » . لا يعنينا المضمون بقدر ما يثير اهتمامنا أسلوب التعبير عن المواقف (٤) . وهذا طبيعي فالجاحظ أديب وليس مفكرا سياسيا . يقول الجاحظ : « ان كان الداخل من الاشراف والطبقة العالية ، فمن حق الملك أن يقف منه بالموضع الذي لا ينأى عنه .. وان كان الداخل من الطبقة الوسطى ، فمن حق الملك اذا رآه أن يقف .. »

النموذج الآخر الذي يقودنا الى ناحية أخرى يتميز بها عصر المعتصم ينقلنا الى ابراهيم النظام أحد قادة المعتزلة والذي بدوره عاش تلك الفترة (٥) . لا ندري على وجه الدقة هل قدر لابن أبي الربيع أن يتعامل مع المفكر الاعتزالي ولكن الذي نعلمه أن علاقة هذا الآخر بالجاحظ كانت قوية وأن شهرته خلال فترة الخليفة المعتصم كانت قد وصلت حدا له دلالته . يروي البغدادي عن النظام قوله : « ان نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام ، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة . وانما وجه الدلالة منه على صدقه : ما فيه من الأخبار عن الغيوب . فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فان العباد قادرون على مثله وعلى ما هـو أحسن منه في النظم والتأليف » .

---

(١) قارن نفس المرجع ، ص ٦٠٨ وما بعدها .

(٢) قارن عبـد المتعـال الصعيـــدي ، المجـــددون في الاسلام ، م.س.ذ. ، ص ١١٥ وما بعدها .

(٣) أحمد أمين ، ظهر الاسـلام ، م. س. ذ. ، جـزء أول ، ص ٩٧ وما بعدها .

(٤) أنظـر مؤلف الجاحـظ بعنوان « كتاب التــاج في أخلاق الملوك » ، طبعة الشركة اللبنانيـــة للكتاب ، تحقيق فوزي عطوي ، ١٩٧٠ ، ص ١٥ ، وقارن أيضــا ص ٢٩ حيث يستخدم كلمة طبقات بمعنى مراتب . أنظر أيضــا ص ٣١ وما بعدها .

(٥) أنظر عرضـا لحيـــاة النظـــام وتوثيقا لفكـره في عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الاسـلاميين ، م.س.ذ. ، جزء أول ، ص ١٩٨ وما بعدها .

مثل هذا القول (١) لا يمكن أن يعبر الا عن حرية لا حدود لها فى التقييم الفكرى والتعبير عن الآراء المختلفة والمتباينة . ورغم أنه قد يبدو لأول وهلة أن هذه الملاحظة غير دقيقة . وما يساق بهذا الخصوص عن مأساة احمد بن حنبل وحده يصير كافي لتدعيم هذا التصور المخالف الا ان الواقع ان هذا يتضمن نوعا من المغالطة الفكرية (٢) . يجب أن نسلم بأن هناك فارق جوهرى وعميق بين الانفتاح الفكرى والتعصب للرأى . الانفتاح الفكرى يعنى عدم تقبل القوالب المتوارثة للحكم والتقييم . مقدرة على التجرد من تلك القوالب وتقديم تصورات غير متداولة الذى هو محور الانفتاح الفكرى مظاهره عديدة . مناقشات قد تصل الى حد السفسطة ، رأى عام قوى ويقظ ولو على مستوى العلماء أو الخاصة ، ارادة الصمود من المعارضة الفكرية : جميعها مظاهر مختلفة لمفهوم الانفتاح الفكرى (٣) . التعصب للرأى هو التمسك بوجهة نظر معينه والمبالغة فى ذلك الى حد رفض أى وجهة نظر عكسية بل وقد يصل الرفض الى القناعة بضرورة الاستئصال العضوى لصاحب الرأى المخالف . مما لا شك فيه ان قمة الانفتاح الفكرى هى حيث لا يوجد تعصب للرأى . كذلك فان التعصب للرأى فى ذاته دون الانفتاح الفكرى يمثل أكثر مراحل الجمود والتحجر المعنوى للتاريخ السياسى . وهنا تبرز حقيقة الفوارق بين التطور الفكرى خلال العصور الوسطى فى الحضارة الكاثوليكية وذلك التطور فى العصر العباسى الأول (٤) . بعض المفكرين يسوى الفترتين على أنهما تعبير عن خبرة واحدة وهذا غير صحيح . العصر العباسى الاول عرف الانفتاح الفكرى ولكنه فى احدى مراحله وعلى وجه التحديد خلال فترة المأمون والمعتصم والمتوكل سادت بدرجات مختلفة فكرة التعصب للرأى . على العكس من ذلك جريمة الهرطقة فى التراث الكنسى انما تقودنا الى حيث لا موضع لانفتاح فكرى وقد اقترنت الممارسات بأقصى صور التعصب العنيف للرأى (٥) . عصر المستعصم هو الذى يذكرنا فى حقيقة الامر بنموذج وتقاليد العصور الوسطى . وليس ادل على ذلك من أن المأمون عندما اتخذ قراره بمتابعة خصومه فى مسألة خلق القرآن انما أقبل على ذلك عقب مناقشة طويلة تدور حول : هل من حق الدولة وقد اتخذت

---

(١) أورده عن مؤلف البغدادى الذى سبق وأحلنا اليه بعنوان « الفرق بين الفرق » ، عبد الرحمن بدوى ، م. س. ذ. ، ص ٢١٢ . أنظر أيضا المتابعة النصية التى يفرد لها المؤلف فى نفس المرجع ص ٢١٤ وما بعدها .

(٢) لايزال الفقه يخلط بين الحريات السياسية الفكريه وذلك الذى نستطيع أن نسميه بحرية « الاجتهاد الفقهى » اذ أن هذه تفترض مفهوم الطبقة المختارة أو بعبارة أخرى من يملك حق الافتاء . والواقع أن هذا الخلط مرده تلك المحاولات الساذجة فى فرض الكليات الغربية على الخبرة الاسلامية . لقد سبق أن رأينا ذلك واضحا صريحا بصدد مفهوم التشريع . كذلك فان مبدأ المساواة يثير بشكل أقل عنفا نفس الظاهرة . نماذج متعددة تفرض علينا ان نتذكر قيود تطبيق المنهاجية المقارنة وبصفة خاصة عندما تكون وحدات المقارنة تتميز وتختلف من حيث طبيعتها . التراث الغربى ينطلق من مفهوم الدولة العلمانية حيث الوجود الدينى والمثالية الدينية ليس فقط لا موضع لها بل هى عقبة ضد التطور . التراث الاسلامى يجعل من الوجود الانسانى محاولة لاستقبال التعاليم الربانية والاقتراب من تلك المثالية التى اودعتها ايانا الارادة العليا . وهكذا طبيعة تختلف بل وتتعارض ، ومن ثم فخبرة تتميز الامر الذى يفرض جعل المقارنة وخلق التشابه أمر يجب أن يتم بحساسية وحذر .

أنظر على عبد الواحد وافى ، حقوق الانسان فى الاسلام ، د.ت ، ص ٢١ .

(٣) قارن من وجهة نظر تاريخية :
FRIEDRICH, An introduction to political theory, 1967, p. 3; 173.

(٤) جدير بالمقارنة ما اورده :
DANIEL, The Arabs and mediaeval Europe, 1975, p. 230.

(٥) أنظر المقارنة من منطلقات أخرى التى يطرحها :
GIBB, Religion and politics in Christianity and Islam, in PROCTOR, Islam and international relations, 1965, p. 3.

شعارها الاسلام كدين رسمى ان يتخذ من مذهب معين أى المذاهب الاعتزالى مذهبا رسميا ؟ يحدثنا أحد المؤرخين الثقاة (١) عن أنه كان هناك تياران للاجابة على هذا التساؤل : « الاول يرى أن الدولة لا شأن لها بذلك والناس احرار فى اعتقاد ما يرون، والخليفة لاينبغى أن يتدخل فى نصرة مذهب على مذهب .. وهنـــاك حزب آخر يحسن للخليفة رأى حمل الناس على ما ثبتت عنـدهم صحته » . أنه خـلاف فى حقيقة الامر حول حدود وظيفة الدولة الاتصالية من منطلق المفهوم الاعتزالى للوظيفة العقـــائدية (٢) .

أيضا هذا الاطار الفكرى للانفتـاح والحرية والتـانق فى المنـــاقشة والتلوين فى الافتراضات والتنويع فى المواقف ما كان يمكن أن ينبت الا فى حقيقة تاريخية تعكس هذه الخصائص . فهل عصر المـستعصم ، عصر الانغـلاق الفكرى والتقوقع المعنوى والتدهور الثقافى (٣) قادر على أن يقدم اطارا للتعامل بين الحاكم ومستشاريه يعكس هذه القوة وتلك الصلابة التى نلمسها فى سلوك المالك ؟

يأتى فيكمل كل ذلك ورغم نسبية الدلالة التحلل الاجتماعى بمختلف عناصره فى فترة المعتصـم . قد يبدو لأول وهلة أن الحديث عن تحلل اجتماعى يقودنا الى تصور ان هناك أوجها للشبه بين عصر المعتصم وعصر المستعصم . وهذا غير صحيح. فالتحلل الاجتماعى فى عصر المعتصم هو تحلل التقـدم والرقى ، هو تحلل الرفاهية والاستقرار ، هو تحلل المجتمع العالمى الذى يشعر بسيادته (٤) . من ثم فهو تحلل باعتدال وهو تحلل من منطلق القوة وليس من منطلق الضعف. مفهوم العصبية يضعف ليحل محله مفهوم المشاركة ، والرفاهية تعظم والاهتمام باسباب الحياة يتحكم ولكن للاخذ بقسط من اللذة دون مبالغة .

عصر المستعصم هو حيث التحلل قد أضحى ضعفا والفساد قد أمسك بتلابيب التحلل فاذا بالانغماس فى اللذات يصير محورا للحياة والوجود والهرب من مواجهة المشاكل بشجاعة وصراحة قاعدة للسلوك حيث الارادة الفردية لا موضع لهاوالتخلى والاستسلام هو قاموس الحياة أيضا الخلقية (٥) .

---

(١) أحمـــد أمين ، ضحى الاســلام : م. س. ذ. ، ص ١٦٤ وما بعدها .

(٢) ويضيف الى ذلك العــالم المشـــهور بأن الرأى الاول الذى كان يرى ضرورة امتنـــاع الدولة عن التدخل فى عقائد ومعتقدات الأفراد كان على رأسه يحيى بن اكثم الذى نصح المأمون عنـــدما فكر فى لعن معاوية بقـــوله : « الرأى ان تدع الناس على ماهم عليه ولا تظهر لهم أنك تميل الى فرقة من الفرق فان ذلك أصـــلح فى السياسة، واحرى فى التدبير ..» وكذلك ممن آمن به يزيد بن هارون. وكلاهما ظل عقبة ضد الرأى الآخر الذى مال اليه المأمون حتى قدر للثـــانى أن يموت والاول أن يعـــزل من منصب قاضى القضاة عام ٢١٧ هـ . ومنذ ذلك التاريخ بدأت كفة الاتجاه الثـــانى أى الذى يميـــل الى تدخل الدولة فى النواحى العقـــائدية ترجح . اذ تولى ابن أبى دؤاد مكـان يحيى بن أكثم فى عام ٢١٨ وسرعان ما انصـاع الى فريقه الخليفة العباسى . والواقع كما يقول ويروى ابن خلكان فان المأمـون كان يميـــل الى ادخال المشـاكل الفكرية فى وظيفة الدولة والخلط بين آرائه الشخصية وفلسفة النظام السياسى القائم . فهو الذى أعلن تفضـيل على بن أبى طالب على ابى بكر وعمر . وهو الذى احل زواج المتعة . ورغم انه عاد فعـــدل عن ذلك الا أن جميع هـذه الوقائع تفصح عن نظرته لطبيعة العلاقة المعنوية بين المواطن المسلم والدولة . انظر ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، طبعة مكتبة النهضة بالقاهرة ١٩٤٨ ، جزء ثانى ص ٣٢٤ ، جزء خامس ص ٩٠ . أنظر أيضا ملاحظات أحمـد أمين ، م. س. ذ. ، ص ١٦١ وما بعدها .

(٣) سقطت العاصمة العباســـية فى أيدى المغول عقب أن استسلم الخليفة المستعصم فى عام ١٢٥٨ . وقد وصف لنا حال المجتمع العربى قبل ذلك بقرابة أربعين عاما ابن الاثير فى كتـــابه المشـــهور . انظـر ابن الاثير ، الكامل ، م.س.ذ. ، جزء ١٢ ، ص ٣٥٨ وما بعدها .

(٤) أنظر بصفة عامة شـــوقى ضيف ، م.س.ذ. ، ص ٥٣ وما بعدها ، ص ٩٠ وما بعدها ، وقارن ما أورده الكاتب من مصادر ص ١٠١ هامش رقم ٥ .

(٥) قارن بروكلمان ، م.س.ذ. ، ص ٣٧٥ ومابعدها .



الإطار الفكرى لسلوك المالك وخصائص عصر المعتصم

فلنحاول أن نلخص مجموعة الملاحظات التى قدمناها والتى حاولنا من خلالها أن نخلق تلك الرابطة الفكرية بين الاطار الاجتماعى الذى ميز عصر المعتصم وخصائص التصور السياسى الذى أسس عليه ابن أبى الربيع تحليله لسلوك المالك . مما لا شك فيه أن مثل هذا التحليل عملية مرهقة لا تخضع لقواعد صريحة وواضحة ولكنها تتفاعل بين منهاجية تحليل المضمون بخصائصها الكمية من جانب ومن جانب آخر فن الوصول الى المجهول المعنوى ابتداء من ذلك المعلوم اللفظى (١) . أيضا علينا أن نسلم بأن عدم توفر الدراسات الجادة بالمنهاجية العلمية العصرية بما يسمح ببناء فكرى لخصائص التطور وملامحه الذى عاشته المجتمعات الاسلامية لابد وأن يضعف من قدرتنا على تقديم الاجابات الشافية بهذا الخصوص (٢) .

ولنتذكر بعض التساؤلات :

(أولا) هل قدر لشهاب الدين ابن أبى الربيع أن يطلع على مؤلفات بوليب (٣) ؟ وبصفة خاصة تاريخه الكبير ؟ قد يتساءل البعض لماذا على وجه التحديد بوليب ولماذا لم نتساءل عن اطلاعه على مؤلفات أخرى لا تقل أهمية ؟ الواقع أن بوليب هو فيلسوف الدولة العالمية وهو المؤرخ اليونانى والذى كتب أيضا باللغة اليونانية

---

(١) انظر سابقا ما أوردناه ص ٢٢٥ وما بعدها . وقارن أيضا فى نفس الدلالة :

HOLSTI, The belief System and national images : a case study, in ROSENAU, International politics and foreign policy, 1969, p. 543.

(٢) وان وجدت فهى لا تتجاوز دراسة القرن الاول الهجرى . أنظر على سبيل المثال شكرى فيصل ، المجتمعات الاسلامية فى القرن الأول ، ١٩٧٣ ، ص ٤٤٢ .

(٣) بوليب هو مؤرخ يونانى ولد فى « ميجالوبوس » حوالى عام ٢٠٨ قبل الميلاد . ابن السياسى اليونانى لوكارتا أسر فى معركة « بيرنا » عام ١٦٨ وأرسل رهينة الى روما حيث عاش خلال سبعة عشر عاما فى منزل آل شيبون ومن ثم فى وسط اجتماعى سمح له بأن يحتك يوميا بأولئك الذين تحكموا فى مصير الدولة الرومانية خلال تلك الفترة . ترك لنا مؤلفا ضخما عن التاريخ . ورغم أن ما وصلنا منه كاملا هو فقط خمسة أجزاء الا ان مقتطفات هامة وصلتنا أيضا من باقى أجزاء الموسوعة التى دون حولها تأملاته بصدد التاريخ الانسانى والتى وصلت أربعين مجلدا . أنظر :

GRIMAL, Le Siècle des scipions, 1953, p. 139; PRAMPOLINI, Stora universale della letteratura, vol. II, 1949, p. 162; VON FRITZ, The theory of the mixed constitution in antiquity, 1958, p. 28.

كذلك يستطيع القارىء أن يجد ترجمة انجليزية للنصوص المتوفرة من مؤلف بوليب فى المرجع التالى الذى يتضمن أيضا فى جزئه الأول مقدمة ايضاحية بالنص :

PATON, Polybius, the histories, Vol. I—VI, 1954.

وقد آمن بالدولة الرومانية وبعظمة الحضارة الرومانية خلال فترة ايناعها العالمى (١) . يوليب قدم لعصر كراكلا دون وعى (٢) . وقبل عصر كراكلا بأكثر من ثلاثة قرون استطاع أن يطرح من منطلق تاريخى اطار ذلك الذى أسميناه بالدولة العالمية والتى تؤمن بوظيفة انسانية والتى تنصهر فى داخلها مجموعة من الشعوب حيث يتحكم فى تلك المجموعة شعب هو قائد لذلك التجمع البشرى المتعدد الاجنـاس : أقرب نص سياسى عثرنا عليه يعبر عن هذا التصور ويقترب منه هو سلوك المالك فى تدبير الممالك والفترة التى نعيشها هى فترة التراجم الكبرى ، فترة نقل الثقافة اليونانية ، فترة بيت الحكمة (٣) . فلنستمع لابن أبى الربيع فى عباراته الموجزة المنمقة ولكن المعبرة عن مفاهيم عديدة لا حصر لها : « فتتولى تدبير العالم — اى تلك النظم وتلك المثالية التى يسعى الى تقديم تصوراته بخصوصها — وتسويس أهله بالدين القيم والسنة العادلة وتخليصهم من أيدى المتسلطين الذين من شأنهم أبطال آثار الآراء الشرعية » .

(ثانيا) التساؤل الثانى ينقلنا الى عصر كاتب النص . فقراءة النص وكما سبق ورأينا وسوف نعود لذلك فى مواضع أخرى متفرقة تقطع بأن شهاب الدين ابن أبى الربيع أن لم يكن من انصار المفهوم الاعتزالى فعلى الأقل عاش ذلك الجو الفكرى من الايناع والتجرد والرفاهية فى التحليل والتصور (٤) . فهل قدر له أن يتعـامل مع أسمين عاشـا هـذه الفترة وكلاهما قريب من مدركاته أو على الأقل يعكس بدرجة أو بأخرى بعض التشابه مع مفاهيمه وعلى وجه التحديد الأديب العربى الاشـهر الجاحظ ثم قائد الفكر الاعتزالى ابراهيم النظـام ؟ هل نستطيع أن نسـوق بهـذا الخصوص أن الجاحظ (٥) أيضا ترك لنا مؤلفا بعنوان «كتاب التاج فى أخلاق الملوك» وان ابراهيم النظام (٦) دون الكثير من المؤلفات التى رغم أنها لم تصل الينا الا أن ما نعرفه عنها يقطع بأنه تأمل وتدبر بخصوص كل ما له صلة بعلم الانسان وما يرتبط بذلك من مشاكل حول الادراك الحسى والارادة وما يتصل بها من متغيرات ؟

(ثالثا) ثم تزداد خطورة هذه التساؤلات عندما نطرح مشكلة تأثير ابن ابى الربيع فيمن جاء من بعده . مما لا شك فيه أن مؤلفا بهذه الأهمية لو صح الافتراض الذى دافعنا عنه والذى يستند الى أكثر من حجة منطقية واحدة وهو ان هذا المؤلف (٧) كتب للخليفة المعتصم لابد وأن يكون قد خضع لنوع من التداول أو على الاقل قد عرف فى أوساط معينة عقب حياة صاحبه (٨) . وقد سبق ايضا ووقفنا ازاء أفكار أحد المؤرخين المعاصرين عن علاقة تاريخية بين هـذا المؤلف وكتاب تهذيب الاخلاق للعالم يحيى أبن عدى وبغض النظر عن ترجيح كفة أيهما سبق الآخر فان هذا التشـابه اللفظى

---

(١) قارن أيضا :

CHEVALIER, La cité romaine à travers la littérature latine, 1948, p. 285.

(٢) انظر التفاصيل من منطلق التعامل السـياسى أولا ثم عقب ادراج التطور فى اطار التحليل الفكرى والفلسفى ثانيا فى مقدمة موجزة :

LEVI (M.A.), La lotta politica nel mondo antico, 1955, p. 218; LEVI (A.), Storia della filosofia romana, 1949, p. 205.

(٣) انظر احمد امين ، ضحى الاسـلام ، م. س. ذ. ، جزء أول ، ص ٢٩٥ وما بعدها .

(٤) أنظر فيما بعد ص ٤٩٣ وما بعدها .

(٥) زهـدى جـاد الله ، المعـتزلة ، ١٩٧٤ ، ص ١٠٧ وما بعدها .

(٦) قارن ما أورده محمد عماره ، الاسـلام وفلسـفة الحكم ، جـزء ثالث : الله ، المعتزلة والثورة ، ١٩٧٧ ، ص ١١٢ وما بعدها ؛ ولنفس المؤلف ، المعتزلة ومشـكلة الحرية الفردية ، ١٩٧٢ ، ص ١٢١ وما بعدها .

(٧) عبـد الرحمـن بدوى ، مذاهب الاسـلاميين ، م.س.ذ ، جزء أول ، ص ١٩٨ وما بعدها .

(٨) أنظر سابقا ص ٢١٣ وما بعدها .

والتكرار اللغوى يقطع بأن كليهما أو على الاقل احـد هذين الكتابين تداولته الأيدى بشكل واضح . ومن ثم يصير السؤال الذى نطرحه واضحا فى عناصره : هذه المفاهيم التى وردت لدى ابن أبى الربيـع هل هى تمثل حلقة تاريخيـة قدم لهـا آخرون وتأثر بها اللاحقون ؟

فلنترك المصادر ولنقف ازاء هذا الشطر الثانى من التساؤل : هل أثر ابن ابى الربيع فى الفكر الاسلامى اللاحق للقرن الثالث الهجرى ؟ فكر ابن ابى الربيع يدور حول الظاهرة السلوكية ومن منطلق أخلاقى (١) . لا نزال نقف ازاء النص فى دلالته العامة . فهل اثر هذا الفكر فى المدارس العربية المتعلقة بعلم الاخلاق وعلم السـلوك ابتداء من القرن الثالث الهجرى ؟ علينا أن نعترف مرة أخرى بأن النقص الخطير فى تاريخ الحضارة الاسلامية لابد أن يقف منا ليصير عقبة خطيرة فى سبيل الاجابة على هذه التساؤلات . فلنطرح الاستفهامات ولنترك لمؤرخى الغد أن يقدموا لنا الاجابات الشـافية .

اشهر المؤلفين فى علم الأخلاق خلال القرن الرابع الهجرى هم ابن مسكويه ومحمد ابن أبى بكر الرازى واخوان الصفا . ابن مسكويه يجعل منطلقه المتغير النفسى (٢) . ويذكرنا بأن الناس أشرار بطبعهم فى الغالبية العظمى . مفاهيم واضحة لدى ابن ابى الربيع . محمد بن أبى بكر الرازى الذى تأثر بشكل واضح بالجاحظ وهـو معاصر لابن ابى الربيع جعل محور فلسفته الاخلاقية ما سماه بالطب الروحانى . وهو كذلك جعل أساس تحليله للوجود الانسانى هو ضرورة تعرف الرجل لعيوب نفسه وقدرته بارادته على أن يصلح من تلك العيوب وعلى أن يعيـد تطويع ذاته (٣) . ينسب اليه قوله : « ان أول فضـل للناس على البهائم هو ملكة الارادة ، واطـلاق الفعل بعد الروية ، وذلك أن البهائم واقفة عندما تدعوها اليه الطباع وذلك انك لا تجد بهيمة تمسك عن ان تتناول ماتتغذى به مع حاجتها اليه ، وفضل الانسان فى ذم الطبع . فمن أراد أن يزين نفسه ، ويكمل لها هذه الفضيلة ، فقد رام أمرا صعبا شديدا ، ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته » . أليست هـذه المفاهيم هى ذاتها التى تتردد لدى ابن أبى الربيع فى أكثر من موضع واحد ؟

اخوان الصفا تقودنا أفكارهم الى خلاصة تنظيرية تجمع بين ابن مسكويه (٤) والرازى وتذكرنا بصورة واضحة بمفهوم الوسط والتوسط كأحد عناصر السـلوك المثالى ومفهوم الفضيلة فى التعامل (٥) . على أن اخوان الصفا يحددون بأن الأخلاق نوعان : أخلاق فردية وأخلاق جماعية . فالأخلاق الفردية هى التى مصدرها المثالية الدينية حيث الأوامر الالهية تتفاعل مع القدرة المنطقية للفرد على الارتقاء والتصور . أما الأخلاق الاجتماعية فهى التى تتحكم فيها البيئة والمجتمع . بل وفهموا كلمة البيئة بمعنى واسع يشمل أيضا الأجرام السماوية وحملوا كلمة المجتمع على انها مرادف أيضا لمفهوم الاقليم من حيث خصائصه الجغرافية ودون الاقتصار على الوسـط

---

(١) أنظر فيما بعد ص ٢٨٣ وما بعدها .

(٢) أنظر التفاصيل فى احمـد امين ، ظهر الاسـلام ، م.س.ذ. ، جزء ثانى ، ص ١٧٦ وما بعدها .

(٣) أنظر ما اورده شهاب الدين ابن ابى الربيع فيما بعد ص ٣٢٠ وتعليقنا ص ٤٨٥ . أنظر كذلك احمد امين ، م. س. ذ. ، ص ١٨٣ .

(٤) عبد العزيز عزت ، ابن مسكويه : فلسفته الاخلاقية ومصادرها ، ١٩٤٦ ، ص ١٢٥ وما بعدها .

(٥) احمد أمين ، م. س. ذ. ، ص ١٨٨ .

الاجتماعى الذى ينشأ فيه الفرد (١) . العلاقة الفكرية بين مؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع واخوان الصفا تدق وتتعقد . فابن ابى الربيع لم يميز بين الاخلاق الفردية والاخلاق الجماعية ولكنه اعطى لمفهوم السلوك طابع الاخلاقيات الاجتماعية فهل كان بذلك الفكر الذى يتضمن خلطا وعدم وضوح هو المقدمة التاريخية المباشرة لفكر اخوان الصفا ؟ أسئلة عديدة يقودنا البعض منها أيضا الى مفاهيم الطقطقى (٢) . ولكن أين مؤرخ الحضارة العربية القادر على مواجهة هذه التساؤلات ؟



٣٨ سلوك المالك وحقيقة الإطار التاريخى المرتبط بالمفاهيم الفكرية المتبادلة فى النص :

عودة الى نقطة البداية فى محاولة موجزة لتقديم النسيج الفكرى الذى نبع منه رفضنا للقول بأن مؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع كتب للخليفة المستعصم والتأكيد بأن هذه الدراسة ما كان يمكن الا ان تكتب فى عصر المعتصم ، نستطيع أن نحدد العناصر التالية والتى جميعها يقود الى خلق الترابط بين الاطار الفكرى الذى نبع منه سلوك المالك فى تدبير الممالك والواقع الاجتماعى الذى عاشته الحضارة الاسلامية فترة الخليفة المعتصم .

١ — أول ما نذكر به القارىء وأكثر هذه العناصر وضوحا دون حاجة الى تحليل هو حديث بن ابى الربيع عن دولة متسعة الارجاء عظمية الهيبة تضم العديد من الشعوب وتخضع لقيادة واحدة حيث اختفت الفتن الدينية والسياسية أو الاضطراب المدنى دون الحديث عن عدم التعرض لظاهرة الغزو الخارجى ولو بطريق غير مباشر (٣) . يقول فى صفحاته الأولى محيلا الى ذلك النموذج الذى يحلله والذى يعيشه : « خضعت له الأمم وانقادت له الممالك ونخع له الاعداء .. ورضيت برياسته الملوك وسكنت الحروب وائتلفت القلوب .. » .

٢ — الاهتمام بالتقدم العمرانى وتخطيط المدن (٤) . فهو يفرد لذلك الموضوع قسما هاما وهو عندما يتحدث عن مفهوم التدبر يجعل عنصره الأول والأساسى

---

(١) يعنينا من رسائل اخوان الصفاء الرسالة التاسعة من العلوم الناموسية والشرعية وهى الرسالة الخمسون من رسائل اخوان الصفاء . انظر النص كاملا فى رسائل اخوان الصفاء ، طبعة بيروت ، ١٩٥٧ ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٠ وما بعدها . انظر أيضا ابن مسكويه ، تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق ، تحقيق ابن الخطيب ، المطبعة المصرية ، د.ت. ، ص ٥٦ وما بعدها .

(٢) علامات الاستفهام التى يطرحها التاريخ الفكرى للتراث الاسلامى لا حصر لها . ولا ندرى الى متى تظل هذه الصفحة مجهولة وهى فى حاجة الى فريق كامل لتناولها بالجدية اللازمة . أنظر فقط صفحة موجزة وعاجلة فى : NASR, Science and civilization in Islam, 1968, p. 41.

أنظر أيضا ابن حزم ، كتاب الاخلاق والسير ، طبعة بيروت مجموعة الروائع الانسانية ، ١٩٦١ ، ص ٣٧ وما بعدها .

(٣) أنظر ص ٤ م (حرف الميم يحيل الى النسخة الخطية التى أوردناها فى صلب الكتاب) .

(٤) تحدث الكاتب أولا عن عمارة البلدان فى اطار تحليله لظاهرة التدبر فجعلها أول متغيرات السياسة المثالية . ثم عاد عقب ذلك فخص بسياسة التخطيط العمرانى صفحتين كاملتين . انظر ص ١١٨ — ١٢١ م .

ما اسماه بعمارة البلدان بل ويميز بين عمارة المزارع وعمارة الأمصار ثم يعقب ذلك بالشروط التى يجب ان تتوفر عندما يسعى الملك لانشاء مدينة أو ما فى حكمها . مفهوم تخطيط المدن يفترض المجتمع المستقر المتسع الارجاء حيث لا فقط الثقة والطمأنينة تسيطر على علاقة المواطن بالدولة بل وكذلك الاينـاع الديموجرافى والتخصص المهنى يكمل ذلك الاطار النفسى للاتجاه نحو الاستقرار فى المدن . وهى جميعها عناصر واضحة فى مؤلف بن أبى الربيع .

٣ — وينبع من هذين المتغيرين ويكملهما نظرة ثابتة فى جميع عناصر هذا المؤلف بخصوص تصور بن ابى الربيع لظاهرة السلطة (١) . انها تعبير عن تماسك ومشاركة. التماسك أساسه مفهوم الصفوة أو الخاصة الذين يخلقون ادوات ترابط بين الحاكم والمحكوم . المشاركة واضحة عندما يتحدث ابن أبى الربيع عن علاقة الحاكم بالمحكوم بل وبصفة خاصة عندما يسوق علاقة الوزير بالحاكم (٢) . متابعة النص تشعر بوضوح اننا ازاء واقع لم تخرج فيه بعد قيادة الدولة من أيدى الخليفة واعوانه أو بعبارة أدق من أيدى العرب أو من يمثلون الحضارة العربية . مفهوم الفتن يبرز متلصصا بمعنى خطورة وقوعه أو الاستعداد لمواجهته وليس بمعنى مشاهدته ومعاصرته (٣) . مفهوم الخاصة يدور بنا فى تلك الفئة المختارة بمعنى الطبقات المساندة وليس بمعنى الطبقات المنازعة الساعية لاستئصال الشرعية السياسية . جميعها مفاهيم تقودنا الى فترة حكم المعتصم . ونستطيع أن نضيف مجموعة من الملاحظات الجانبية التى بدورها تزيد من ترسيب هذه القناعة. فتأكيد مفهوم التماسك (السياسى) حيث رئيس الدولة يمثل السلطة الدينية وحيث الوزير يشارك الملك فى الحكم (٤) ، وحيث غير الوزير يتعين عليه واجب الهيبة ازاء الوزير أو من فى حكمه لا يمكن الا ان يعكس نسيج الدولة المستقرة وغير الممزقة . أيضا رفض النظرية التعاقدية والتعامل مع الظاهرة السلطوية على أنها ظاهرة طبيعية وتلقائية مع التسليم ولو الضمنى بفكرة البيعة هو تعبير عن مجتمع سياسى يعيش فترة مماثلة لحكم المعتصم : لم يطلق بعد نهائيا مفهوم البيعة ولكنه قد تقبل أيضا المفاهيم الفارسية بما تعنيه من مدركات وتصورات . الجهاد يبرز متلصصا ولكنه ليس موضع تفصيل والحاح . هذا يعبر أيضا عن مثل المجتمع الاسلامى خلال أوائل القرن الثالث الهجرى حيث مفهوم الوظيفة الاتصالية للدولة لم يعد يتمركز حول نشر الدعوة وانما قد غلفه مفهوم الوظيفة الحضارية (٥) . أين هذا من عصر المستعصم الذى اختفت فيه جميع تلك العناصر سواء المنطلقة من فكرة الجهاد أو المتمركزة حول الوظيفة الحضارية ؟

٤ — اضف الى ذلك النضج الفكرى الواضح من ثنايا هذا المؤلف وبصفة خاصة المنطق العقلانى فى تفسير الرسالة المحمدية (٦) . مثل هذا المؤلف لا يمكن أن ينبع

---

(١) قارن بصفة عامة :

RENSI, La filosfia **dell' autorità, 1920, p. 39.**

(٢) ص ١٢٥ م .

(٣) انظر فى العلاقة بين الاطار الفكرى والخبرة الواقعية :

WOLIN, Politics and vision, 1961, p. 21, p. 435, n. 17.

(٤) انظر فيما بعد ص ٥٣٧ .

(٥) قارن حامد ربيع ، الوظيفة الحضارية والعروبة الاسلامية ، فى الموقف العربى ، سبتمبر ١٩٧٩ ، ص ٣١ وما بعدها .

(٦) انظر ص ٢ م/٨ حيث يصف القرآن بانه « كتابه القويم .. »

الا من مفكر تأثر ولو نسبيا بالمفهوم الاعتزالى حيث كل ظاهرة تخضع لتحليل وكل واقعة تملك سببا وكل سبب يخضع لمنطق وعلم .

لغة التزلف والعبودية الدينية لا نجد لها أى موضع فى هذا المؤلف وسوف نجد أيضا فيما بعد ان لغة الاستسلام والتواكل لم يعرفها الاطار الفكرى للباحث . ان الانحناء والتعظيم للقدرة الالهية لا موضع له فى أى من فقرات هذا الكتاب وذلك رغم انه يسلم فى جميع ثنايا مؤلفه بضرورة احترام القيم وتبجيل الأخلاقيات (١) . العقلانية من جانب فى تحليل الظاهرة الدينية والتسليم من جانب آخر بقدرة الارادة الفردية على التحكم فى السلوك البشرى والارتفاع بالحقيقة الانسانية الى مستوى المثالية ، جميعها عناصر لا يمكن أن تعبر الا عن ترابط فكرى مع فترة حكم المعتصم . يقول بن ابى الربيع : « الانسان يستحق الحمد على الفضائل المكتسبة لانها مستفادة بفعله .. » ثم يعود فيؤكد : « كذلك علل النفس ينبغى أن نعنى بقلع أسبابها » فهل مثل ذلك المنطق يقودنا الى عصر المستعصم ؟

٥ ـ أضف الى ذلك ناحية أخرى خامسة قد تبدو غير واضحة ومقنعة ولكنها بدورها تأتى فتدعم النظرية السابقة : طبيعة الحياة الاجتماعية من حيث النظرة السلوكية . مفهوم التصوف (٢) والانقطاع عن الحياة واحتقار الملذات والبعد عنها والنظرة الى الحياة الدنيوية على انها رحلة مؤقتة لا تبدو واضحة صريحة فى مؤلف ابن أبى الربيع بل ويمكن القول بأنه لا وجود لها . رغم ذلك فالانكباب على الملذات وجعل محور الوجود الانسانى هو فقط الشهوة بأنواعها المختلفة من مأكل ومشرب وجنس هو أمر لا يقبله ابن ابى الربيع بل ويبالغ فى رفضه بحيث يجعل حتى التلذذ بالنظر نوعا من الملذات الشهوانية التى لا يجب احترامها (٣) . هذا الاعتدال والتوازن الذى يعبر عن نوع من التفسخ والتحلل و لكن مع نوع من الانضباط والحياء لا يمكن الا أن يرتبط بمجتمع يعيش فترة أزدهار حقيقى وليس مقدمة للفناء .

أيهما أقرب من ثم الى الاطار الفكرى لابن أبى الربيع : عصر المعتصم أم عصر المستعصم ؟ وخصوصا لو تذكرنا عناصر معينة لا نجد لها أية ملامح أو تعبيرات سواء بالمناقشة والرفض أو بالتبرير والتقبل أو بتقديم نماذج التعامل فى جميع صفحات سلوك المالك ؟ غلبة العنصر التركى وتحكمه فى القيادة العليا أولا ثم مفهوم الصراع السياسى بالمعنى الشعوبى وليس بالمعنى القومى ثانيا ثم عدم القدرة على التعامل سواء مع الأعداء أو الأعوان بما يعنيه من فقد الهيبة : عناصر ثلاثة هى الملامح الاساسية للدولة الاسلامية فى عصر المستعصم قبل أن يقدر لها أن تستقبل صفعة هولاكو وتضع حدا لوجودها السياسى (٤) .

فهل يمكن التشكيك فى أن هذا المؤلف لم يكتب الا للخليفة المعتصم ؟

---

(١) أنظر ص ٣٣م وما بعدها .

(٢) وهذا طبيعى فالظروف المختلفة والتى أوضحناها سواء بصدد الخليفة المعتصم وهو المستقبل للرسالة أو بخصوص كاتب الرسالة شهاب الدين بن أبى الربيع والفرض أنه من المقربين لشخص الحاكم والمترددين على مجالسه لابد وأن تقطع بعكس ذلك ، أليست أول صفات التصوف هو الابتعاد عن السلطة والسلطان ؟

انظر من منطلق أكثر اتساعا النصوص التى أوردها : WILLIAMS, Thèmes of Islamic civilization, 1971, p. 305.

(٣) انظر ص ٥٥م/١٠ .

(٤) بروكلمان ، م.س.ذ. ، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠ .



قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكرى مع النص التراثى :

قراءة النص السياسى عملية معقدة تخضع لقدرات وقواعد تختلف عما تعودناه فى القراءة المعتادة فى النصوص غير السياسية (١) . سبق وطرحنا ذلك وأبرزنا كيف أن الكاتب السياسى حتى لو كان فقط ينتمى الى من أسميناهم بكتاب الحكمة لا يجوز أن نخضعه للقواعد التقليدية لتحليل الآثار النصيه . ورغم ان هذه القواعد الخاصة بتحليل التراث السياسى لا تزال فى حاجة الى صياغة متكاملة ، لم يقدر لها التطبيق الحقيقى الا فى بعض نماذج محدودة ارتبطت بحضارات موضع المناقشة كالجرمانية وما يسمى بالتقاليد اليهودية ، ولم يقدر لها ، أى قواعد التحليل النصية التراثية ، ايناع حقيقى الا فى نطاق الاحياء الفكرى للحضارة الرومانية ، مع ملاحظة كيف أن هذه الحضارة كان يسودها مبدأ التبرير للقوة وليس التفسير للوجود السياسى أو المثالية الحركية ، الا ان احد أهداف تحليلنا لسلوك المالك هو تقديم نموذج واقعى لكيفية اعادة قراءة التراث السياسى الاسلامى (٢) .

تحليل سلوك المالك فى حاجة الى قراءات ثلاث :

(أ) القراءة الاولى أساسها اكتشاف الاطار الفكرى للوجود السياسى الذى يسعى ابن ابى الربيع لتحليله وتقديم خصائصه . ابن ابى الربيع وكما سبق ورأينا هو كاتب للحكمة السياسية يقدم للمعتصم نصائحه فى ادارة أمته وهو من ثم يعيش واقعا سياسيا معينا بما له وما عليه ومن منطلق مدركات سائدة يفسر ويبرر التعامل مع ذلك الواقع السياسى . القراءة الأولى تسمح لنا من خلال معايشة النص اكتشاف ذلك الاطار الفكرى (٣) .

(ب) تأتى القراءة الثانية حيث نسعى لاعادة كتابة النص بمعنى اكتشاف المفاهيم الفكرية التى تسيطر على مدركات ابن أبى الربيع واعادة متابعة النص والحقيقة السياسية التى يعيشها ابن أبى الربيع من ذلك المنطلق . بعبارة أخرى القراءة الأولى قراءة حرفية على عكس الثانية التى تتضمن محاولة اكتشاف الباطن

---

(١) أنظر ما سبق وأوردناه ص ٩٨ وما بعدها .

(٢) كما أن كل علم من علوم الانسان له منهاجيته ، وكما ان كل عالم فى تطبيقه لتلك المنهاجية يملك ذاتيته ، فكذلك يجب أن نسلم بأن الطبيعة الحضارية للخبرة تفرض تلوين تلك المنهاجية بحيث تصير أكثر صلاحية وأكثر قدرة على التعبير عن المذاق الحضارى . سبق أن رأينا ذلك بصدد الطبيعة الدينية للحضارة الاسلامية . كذلك فان النموذج العربى للوجود الاسلامى فى العصر العباسى وهو ينطلق من مفهوم الدولة العالمية يضيف خصوصية أخرى لابد وأن تؤثر فى بناء تقاليد التعامل الفكرى مع الواقع السياسى أيضا ونحن بصدد خلق أساليب التحليل . انظر أيضا ملاحظاتنا التى سبق وطرحناها ص ١٠٥ وما بعدها .

(٣) بل ان تأثير الاطار السياسى فى فكر كاتب الحكمة يكون أكثر فاعلية وأكثر تحكما . فهو لا يناقشه ولا يقيمه الا من اطار الواقعة والخبرة دون أى محاولة لادراجه فى اطار التجرد والمثالية . انظر سابقا ص ١٠٤ .

الذى لم يكتبه المؤلف وانما عبر عنه بوسائل غير مباشرة وقد ترك القارىء يستنتج المفاهيم والتصورات من خلال التراكمات اللفظية والمفاهيم المستترة خلف التراكمات اللفظية (١) .

(جـ) وتأتى القراءة الثالثة حيث نحاول أن نكتشف فلسفة ابن ابى الربيع حول اطار التعامل البشرى فى عالم الانسانية الاجتماعية . سوف نرى كيف ان هذا المؤلف ما هو الا تنظير للحقيقة السلوكية كمحور لاطار الوجود البشرى (٢) .

٤٠ الإطار الفكرى للوجود السياسى فى فكر ابن أبى الربيع :

ما هى العناصر الاساسية التى نستطيع من نسيجها أن نكتشف ذلك الاطار الفكرى للوجود السياسى الذى يسعى ابن أبى الربيع من خلال معايشته أن ينقله ويقدم خصائص التعامل المثالى معه الى الخليفة المعتصم ؟

نستطيع أن نحدد عناصر الوجود السياسى كما يتصورها ابن أبى الربيع وقد تمركزت حول اربعة متغيرات اساسية : الانسان وملكاته ، أنواع المعرفة ، متغير القيادة فى الوجود السياسى ثم وظيفة الدولة .

نتابع هذه العناصر بايجاز :

(أ) ابن أبى الربيع يبدأ مؤلفه بدراسة فلسفية تدور حول التحديد لوضع الانسان من بين المخلوقات البشرية الأخرى (٣) . يقول بأن كل ما خلقه الاله من

---

(١) القراءة الثانية تصير بمثابة رحلة فى محيط من المعلومات والوقائع حيث نتوقف فقط ازاء الاجزاء التى تصير بمثابة ركائز نستند اليها لاجتياز ذلك المحيط . انها لا تقدم صورة للمحيط ولكنها تسمح بتحقيق هدفنا من اجتياز ذلك المتسع المائى باقل قسط من المخاطر . انظر أيضا

EASTON, The political System, 1953, p. 154.

(٢) قد يبدو فى هذا القول نوع من التناقض . ألم نقل بأن كاتب الحكمة لا يرتفع الى مستوى الشوامخ ؟ فكيف نصف كتابه بأنه يتضمن تنظيرا للحقيقة السلوكية كمحور لاطار الوجود البشرى ؟ الواقع أنه لا يوجد تناقض بين الملاحظتين لو تذكرنا بأن كاتب الحكمة يعكس المدركات السائدة أكثر من تقديمه لتصور ذاتى . وهو بهذا المعنى يقدم لنا المفاهيم المتداولة فى عصره . ومن ثم تزداد أهميته ونحن بمعرض تحليل التراث حيث نسعى الى اكتشاف الحياة الواقعية والممارسة الفعلية من خلال النصوص المدونة . انظر ايضا ما ذكرناه سابقا ص ١١٨ وما بعدها.

(٣) مفهوم تقليدى يجده الباحث فى بداية أى تحليل فلسفى للوجود السياسى . لم يقتصر على الكتابات العربية أو اليونانية أو اللاتينية بل تعدى ذلك الى جميع أو أغلب الآثار التى عثر عليها الباحثون ونسبت الى العصور القديمة . هل هو تعبير عن عقدة نفسية ميزت انسان العصور القديمة وجعلت فلاسفته وقد أضحى الواحد منهم يشعر بتلك الضرورة فيؤكد منذ البداية بأن الانسان ليس هو الحيوان ؟ على ان الظاهرة العجيبة هى كيف سوف يقدر للانسانية فى أعظم مراحل تقدمها المادى فاذا بها تحاول أن تثبت بجميع الوسائل المنطقية والتجريبية ان الانسان والحيوان حقيقة واحدة ولو فى اطار معين . الا يدعو ذلك الى التساؤل ؟ وأين داروين ومن بعده بافلوف ثم كل ما يوصف بالمنهاجية السلوكية التقليدية التى أينعت فى القارة الجديدة ؟

انظر ملاحظات :

GUSDORF, L'avènement des Sciences humaines au siècle des lumières, 1973, p. 67.

رغم ذلك فيروى لنا بريلوه المؤرخ الاشهر الفرنسى لتطور الفكر السياسى كيف أن افلاطون عندما تعرض فى أول تدريس للتعريف بالسياسة قال : ((السياسة هى =

حقائق حسية لابد وان تقع فى واحد من مجموعتين : العليا والسفلى . الوحيد من بين المخلوقات الذى وهبه الاله القدرة على التمييز هو الانسان .

« الانسان – يقول ابن أبى الربيع – من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز ، فهو أبدا يختار من الأمور أفضلها ومن المراتب أشرفها ومن المقتنيات أنفسها » . وهكذا الانسان حيوان ولكنه يملك مجموعتين من الصفات : القدرة على التمييز والاختيار من جانب والغرائز وما فى حكمها من جانب آخر (١) . وهذا ما يذكرنا به أرسطو الذى يعرف الانسان بأنه حيوان سياسى (٢) . ولكنه واضح أن ابن أبى الربيع كان أكثر تقدما فكريا فلم يعرف الانسان بأنه حيوان سياسى وانما عرفه بأنه حيوان مفكر . هل هذا أيضا تعبير عن سطوة الفكر الاجتماعى على التحليل السياسى كما سبق وذكرنا تفصيلا (٣) كأحد تقاليد وخصائص التراث الاسلامى ؟

(ب) المبدأ الثانى يرتبط بأنواع المعرفة . وهنا تظهر بشكل واضح مدى قوة التجريد الاحاطة التى وصل اليها ابن أبى الربيع لو قورن بالفكر اليونانى . الكاتب العربى يتعرض لهذه الناحية بكثير من التفصيل ونستطيع أن نلخص تصوراته بمبدأ أساسى : المعرفة تنقسم الى نوعين احداهما ذات طبيعة نظرية والاخرى ذات طبيعة عملية . الاولى التى يسيطر عليها التجرد وتنفصل عن الواقع اليومى بدورها تتفرع الى ثلاث تطبيقات : العلم الاعلى وهو علم الالهيات حيث صاحبه ينظر الى الامور التى وجودها فى العقل ، والعلم الاوسط وهو علم الرياضيات حيث يتركز التحليل حول المنطق والذاكرة ، أما الاسفل فهو علم الطبيعيات والذى يتعامل مع الامور التى نستطيع أن نحدد وجودها بأنها فى الحس (٤) . قبل أن نستطرد فى تحليل فكر ابن أبى الربيع علينا أن نلاحظ كيف أن هذا التبويب قد يبدو وقد تضمن نوعا من التناقض المنطقى وقد أضحى تعبيرا عن اختلال جوهرى فى فلسفة الكاتب بخصوص التمييز بين أنواع المعرفة وذلك عندما يصف علم الطبيعة بأنه ذو طبيعة نظرية . رغم ذلك فمتابعة المفاهيم التى يرددها ابن أبى الربيع فيما بعد قد تسمح بتخطى هذا التساؤل . الواقع ان المؤلف العربى وبغض النظر عن الاصطلاحات التى يلجأ اليها للتعبير عن أفكاره يجعل التمييز بين أنواع المعرفة يدور حول أسلوب الوصول الى الحقيقة : هل الحقيقة مصدرها ومصدر القناعة بها هى تلك المجموعة من التعاليم المنزلة وقد اختلطت فيها العقيدة بالتأمل فنصير فى نطاق علم الالهيات ؟ أم أن مصدرها الوحيد هو التجرد الفكرى وقدرة العقل البشرى على الانتقال من الكليات الى الجزئيات أو العكس أى متابعة التصورات واستخلاص النتائج بارتقاء لا صلة له

=

فى تنشئة القطيع ، والحيوانات تنقسم من ناحية الى حيوانات ذات قرون وأخرى دون قرون ، ومن ناحية أخرى فهى اما ذوات قدمين أو ذوات أربع . ومن ثم فان السياسة هى فن قيادة ذوى القدمين دون قرون ودون ريش » . وعندئذ تصدى له أحد الحاضرين لحلقة الدرس فى الاكاديمية ، وهو ديوجين بأن القى فى الدائرة بديك وقد نتف ريشه وموجها الخطاب للفيلسوف : « هذا هو رجل أفلاطون » .

انظر بريلوه ، م.س.ذ. ، ص ٥٦ وما بعدها .

(١) قارن بخصوص المفاهيم اليونانية :

SNELL, Die Entdeclung des Geistes (Studen zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen), 1951, p. 172.

(٢) قارن بصفة خاصة :

GEYMONAT, Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. I, 1977, p. 228.

(٣) أنظر سابقا ص ١٢٣ وما بعدها .

(٤) تقسيم العلوم أحد الابواب الثابتة فى التقاليد الاسلامية . على أن أولئك الذين تعرضوا للموضوع مباشرة ليقدموا لنا تأصيلا متكاملا يتمركزون أساسا حول الفارابى وابن خلدون . انظر التفاصيل فى ناصر ، العلم والحضارة فى الاسلام ، م.س.ذ. ، ص ٥٩ وما بعدها .

مع الواقع أو على الأقل هو مستقل عن ذلك الواقع (١) فتصير المعرفة تعبيراً عما يسمى بعلم الرياضيات ؟ أم على العكس من ذلك فان المعرفة تأخذ صورة التعامل الاول مع الحقائق اليومية أى النظر الى طبائع الموجودات الامر الذى يعنى الاتصال المباشر بالظاهرة عن طريق الحس ثم ابتداء من ذلك الواقع نستطيع أن نستكشف حقائق الوجود والطبيعة فنصير فى نطاق علم الطبيعيات ؟ ولعل هذا يوضح كيف ان علم الطبيعيات فى ذهن أبن أبى الربيع يظل له جوهر نظرى بمعنى أن الواقع أى الحس أو المعرفة من خلال التعامل البشرى ليس الا مقدمة لابد وأن يعقبها تجرد وتساؤل ومن ثم ارتفاع وارتقاء هو وحده الذى يقودنا الى التصور والادراك . بطبيعة الحال يجب أن نفهم من هذا السياق أن تصور الادراك ليس بمعنى معرفة الظواهر الخارجية من خلال ملامحها الكمية أو تكرارها الرقمى وانما الوصول الى الامساك بالخصائص الجوهرية حيث المتغيرات ومتابعتها الزمنية تقودنا الى الاسباب والعلل (٢) . فى مواجهة هذه المعرفة النظرية التى يعرفها ابن أبى الربيع بأنها العلم يسوق لنا نوعا آخر من أنواع المعرفة يسميه بالعمل . ويمكن القول بأن المعرفة العملية فى ذهن ابن أبى الربيع هى تلك الخبرة المنظمة التى ترمى الى تحديد ووضع قواعد للتعامل السلوكى سواء على مستوى الفرد أو الحاكم أو الجماعة . وهو هنا يربط بين العلم والعمل ، وهذا هو الجديد والاصيل فى فكر الكاتب حيث يقول : « لا علم لمن لا عقل له ، ولا عمل لمن لا علم له ، ولا ثواب لمن لا عمل له .. » وهكذا يجعل العقل السبب المؤدى للعلم والعلم المتغير المتحكم فى العمل الذى ــ أى العمل ــ بدوره يصير مقدمة لازمة وضرورية للتعامل مع القدرات الاخرى . هذه المعرفة العملية التى تسعى الى الاجابة على مقتضيات الواقع بمعنى مواجهة الاحداث يقسمها ابن أبى الربيع الى ثلاث : سياسة الانسان نحو نفسه وبدنه ، ثم سياسته نحو منزله أى أسرته ، ثم سياسته نحو قومه وبنى وطنه (٣) . وهذا يقودنا الى موضع النظرية السلوكية من تفسير ابن أبى الربيع وهو ما سوف نعرض له فيما بعد (٤) . ولكن علينا ان نلحظ كيف ان ابن أبى الربيع منذ بداية مؤلفه يعطى للثقافة السياسية تلك الصبغة العملية والواقعية والحركية التى لن نجدها فى الفكر السياسى بهذا الوضوح وهذه الصراحة قبل مكيافيللى (٥) .

---

(١) قارن رسائل اخوان الصفاء ، م.س.ذ. ، جزء أول ، ص ٤٨ وما بعدها .

(٢) أنظر وقارن فى التقاليد اليونانية :

FRANK, Philosophy of Science, 1957, p. 17.

(٣) فى فكر أرسطو فان فن أو علم التعامل فى المنزل يقوم على أساس التمييز بين دوائر أربع : علاقات الزوج بزوجته ، علاقات الأب بأبنائه ، علاقات رب المنزل بعبيده ثم أخيرا علاقات رب المنزل بالآخرين . على العكس من ذلك فان ابن أبى الربيع يميز بين خمسة مستويات للتعامل : مع المال ، مع الزوجة ، مع الولد ، مع العبد ثم أفرد فى قسم خاص ما أسماه التدبير . كذلك فى نطاق ما أسماه ابن أبى الربيع « سيرة الانسان فى المال » نجد المفكر العربى جعل الدائرة واسعة ومتسعة بحيث تقودنا الى مفهوم العمران كما عرفه ابن خلدون . أنظر ص ٧٤ م وما بعدها .

(٤) أنظر فيما بعد ص ٤٦١ وما بعدها .

(٥) قارن كذلك الغزالى ، منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، ١٩٦١ ، ص ٦٧ وما بعدها .

(ج) المحور الثالث الذى يسيطر على سلوك المالك هو ظاهرة القيادة . وهذا طبيعى فالكاتب يتجه الى الخليفة بالحكمة والنصيحة وهذه لابد وان تنبع من اطار الواقع السياسى بخصائصه وان تتجه الى تبيان الطريق الذى يسمح للحاكم بأن يؤسس سلطته وان يدير أعوانه (١) . وهو من ثم يتناول القيادة السياسية من ناحيتين : شروط الصلاحية لممارستها وشروط المزاولة لنجاح تلك الممارسة . بعبارة أخرى هناك شروط لابد من توفرها فيمن يريد أن يتولى القيادة بل وفى كل نوعية من أنواع القيادة . وهو لذلك يحدد شروطا للحاكم الاعلى وشروطا أخرى فى كل من أعوانه تبعا لموقع ذلك الممارس من السلم التصاعدى للسلطة (٢) . ولكن هناك أيضا قيودا تضبط عملية الممارسة وهنا تبرز بصورة واضحة نظرية وظائف الدولة . ان على كل من يزاول أعمال السلطة أن يخضع الى ما تفرضه مفاهيم أخرى ثلاثة : العدالة ، احترام القانون ، مبدأ التسامح .

(د) وهذا يقودنا الى جوهر مؤلف ابن أبى الربيع وهو : نظرية وظائف الدولة . ورغم أن هذه الناحية الرابعة تنقلنا الى اطار آخر فى مستويات التحليل الا ان علينا أن نتذكر ولو بايجاز كيف ان ابن أبى الربيع يطرح هذا المفهوم تارة بصورة صريحة وتارة أخرى بصورة ضمنية (٣) . فهو يتحدث عن العدالة ورغم أنه يدرج المفهوم أى العدالة فى كلية أوسع وأشمل وهو مفهوم القيادة الا انه يكرر هذا المبدأ فى كل مناسبة متفقا فى هذا مع التقاليد الاسلامية . كذلك هو لا يقتصر على تحليل ظاهرة السلطة بمعنى التماسك والمشاركة بل يفرد فصلا خاصا لظاهرة الثورة أو ما يسميه الخروج عن طاعة الحاكم وهو بهذا المعنى يطرح من باب خلفى نظرية شرعية السلطة أى حدود وظائف الدولة (٤) .

---

(١) مقارنة كتابات افلاطون وارسطو بمؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع بهذا الخصوص جديرة باثارة الاهتمام . فكل من أفلاطون وأرسطو لم يتعرض لظاهرة القيادة فى معناها الضيق أى كممارسة من جانب شخص معين على جماعة متعددة الأفراد لنوع من النفوذ والتأثير بحيث يكتل القوى خلف هيبته . غلب على الفلسفة السياسية اليونانية التعامل الشكلى مع مشاكل الحكم . ولعل طبيعة الدولة اليونانية يفسر هذه الحقائق . وتزداد الدلالة عندما نتذكر أن شيشرون رغم قدراته الفكرية المحدودة لم يتردد فى أن يتناول ظاهرة القيادة ببعض التفصيل . ولعل هذا يبرر كيف ان الفقه الامريكى لا يتردد فى ان يتساءل : هل لدى اوربا الغربية شيئا تعلمنا أياه بهذا الخصوص ؟ أنظر التفاصيل فى : VOEGLIN, Plato and Aristotle, 1957, p. 386; ADORNO, Opere politiche di Platone, vol. I, 1958, p. 26: NICOLET, Les idées politique à Rome Sous la république 1964, p. 161; GRAUBARD, HOLTON, Excellence and leadership in a democracy, 1962, p. 1.

(٢) أنظر تحليلنا لظاهرة القيادة فى حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ، م.س.ذ. ، ص ٣١٩ ومابعدها.

(٣) جميع الفقرات التى يتكون منها الفصل الرابع تكون الاطار العام لهذا التحليل . أنظر ص ٩٨ م وما بعدها .

(٤) أنظر ص ١٣٧ م .

 نظرية وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية، دراسة مقارنة :

نظرية وظائف الدولة من اعقد الفصول التى لم يستطع الفكر السياسى رغم جميع منجزاته أن يتوصل بخصوصـــها الى نظرة واضحة صريحة متكاملة . درج الفقه التقليدى متأثرا بأفكار مونتسكيو على أن يميز بدعوى مبدأ الفصل بين السلطات بين الوظيفة التشريعية والتنفيذية والقضائية (١) . وهو فى هذا ورغم أنه قد يبدو لأول وهلة يدعو للقناعة بعكس ذلك ، انما تابع تقليدا غربيا يقودنا الى المجتمعات اليونانية. والواقع أن الفقه السياسى بخصوص نظرية الدولة فى جميع مراحل تطوره لم يفعل سوى ان يعكس الواقع الذى يعيشه . فأرسطو يحدثنا عن وظائف ثلاث : التصويت التشريعى والقيادة والعدالة (٢) . وهو انما يصوغ فكريا بهـذا المعنى تقاليد المدينة الدولة كما عرفتها الانسانية اليونانية بصفة خاصة خلال القرن الرابع قبل الميلاد . والتصويت التشريعى ليس سوى الوظيفة التشريعية والقيادة ليست سوى الوظيفة التنفيذية . او تابعنا الفكر السياسى بهذا الخصوص لوجدنا أنه منذ القرن الخامس عشر وعلى يد مكيافيللى وحتى القرن الثامن عشر وبفضل فلسفة الثورة الفرنســية أصاب نظرية الدولة نوع من القطيعة والعزلة الذى كان نتيجة لتطور عام يسعى لاعطاء ذلك المفهوم صفة الاستقلالية ازاء الوجود الانســانى (٢) . الاستقلالية التى انتهت بوصف الدولة بأنها حقيقة مجردة ومعنوية من حيث التصور الفكرى لتصير مع الثورة الفرنسية مرادفا للشعب من حيث البنيان الوظيفى واذا بها مع الدولة البورجوازية وقد أضحت موضع عبادة وتقديس فى ذاتها ولذاتها لتحل محل الكنيسة ولتقضى على أية علاقة غير مباشرة بينها وبين المواطن ، ومن ثم كان لابد وان يفرغ مفهوم الدولة من جميع صور الوجود المعنوى والثقافى للحياة البشرية . يقول « كاسيرر » : « انها تقف وحيدة فى فراغ مكانى » . لقد أضحت أسطورة (٤) . هذا التطور كان لابد وان يحمل كما يعترف بذلك الفيلسـوف الالمانى الســابق ذكره على فرض الكثير من النتائج التى لم يكن يتوقعها أى مفكر سياسى والتى نعيش خلال هذه المرحلة أخطر صور التعبير عنها . الذى يعنينا بهـذا الخصــوص هو أن نتذكر كيف أن النظـرية

---

(١) قارن ڤولين ، م.س.ذ. ، ص ٢٥٩ .

(٢) أنظر التفاصيل فى :
DE VILLENEUVE, L'activité étatique, 1954, p. 85.

(٣) قارن أيضا فى نفس المعنى :
CASSIRER, The myth of the State, 1966, p. 129.

(٤) نفس المرجع السابق ذكره ، ص ١٤٠ .

السياسية الغربية لا تزال تبحث عبثا عن تأصيل انسانى وأخلاقى ومثالى لوظائف الدولة . مما لا شك فيه ان الفقه الالمانى استطاع أن يحطم تقاليد الممارسة الفرنسية بخصوص الفصل بين السلطات الثلاث : تشريعية وتنفيذية وقضائية حيث أن هذا التصور يتضمن خلطا بين الوظيفة والاداة (١) . كذلك فان الفقه الأمريكى قاد الى تشويه آخر عندما حاول باسم التوازن الدستورى أن يؤصل تصورا متميزا فاذا به يقودنا الى أسوأ أنواع التحجر الفكرى حول وظائف الدولة (٢) . التقاليد الجرمانية انتهت فى الواقع الى استبعاد نظرية القيم من وظائف الدولة بأسم عبادة المصلحة العامة ولتتحكم فى عناصرها ارادة فئة مختارة باسم الحزب وبدعوى انها هى وحدها القادرة على التعبير عن ضمير ووعى الجماعة ورغم انها من حيث الواقع ليست سوى فئه فى المجتمع صبغتها مفاهيم التحيز والتحجر الفكرى وعدم القدره على فهم حقيقة الوظيفة الحضارية التى يجب أن تحمل لواءها الدوله (٣) . هذا التطور الذى قاد الى ما أسماه « بريشت » فى مؤلفه الاشهر « ازمة النظرية السياسية » لا يزال يسيطر على المفاهيم لم يستطع ان يتصدى له بالهدم واعادة البناء أى مفكر عملاق (٤) . النظرية السياسيه المعاصرة لا تزال تبحث بلا جدوى عن منظر لوظائف الدولة بحيث يعيد لهذا المفهوم دلالته الانسانية . والواقع أن السبب الحقيقى فى هذا الفشل يعود الى مقدمة ضرورية يأبى الفكر السياسى أن يسلم بها : الثورة الفرنسية ورغم انها تمثل طفرة حقيقية فى التطور السياسى الا أنها أيضا تعبير عن تدهور خطير فى كثير من المفاهيم والمدركات السياسية . واذا كانت قد اطلقت عقال القوى السياسية وأكملت مفهوم السياسة القومية الا انها أيضا وضعت بذور العنصرية والتعصب القومى وفرغت الوظيفة السياسية من كل جوهر حضارى (٥) .

فهل علماء النظرية السياسية قادرون على تخطى الثورة الفرنسية وطرحها جانبا من تقاليد تحليل نظرية الدولة ؟

الحضارة الاسلامية تقف من هذه التطورات موقفا متميزا له مذاقه وله طبيعته ليعلن عن مدى تقدم ذلك التراث ازاء جميع الخبرات الانسانية الاخرى . قبل أن نحاول فهم وتحليل ابن أبى الربيع كتعبير عن هذه الملاحظة فلنتذكر بأننا من هذا المنطلق الاسلامى وفى محاولة لسد ذلك النقص الفكرى الذى يعيشه علم السياسة المعاصر ميزنا بين أربع وظائف للدولة : وظيفة تطويرية تدور حول التجديد المستمر بالالغاء أو البناء أو التعديل للاوضاع القانونية السائدة والمنظمة لقواعد التعامل الفردى والجماعى ، وظيفة توزيعية تنبع وتتحدد بمفهوم العدالة بأوسع معانيها اقتصادية واجتماعية فى آن واحد تم وظيفة اتصالية أساسها خلق العلاقة المعنوية بين الفرد والجماعة أى بين المواطن والدولة . ثم تأتى عقب ذلك الوظيفة الجزائية فتخلق الاطار الذى يسمح باحترام وفاعلية ذلك الاساس الأول (٦) .

---

(١) قارن رغم وضوح الموقف الفكرى :
KELSEN, General theory of law and State, 1952, p. 274.

(٢) ايستون ، م.س.ذ. ، ص ٢٦٨ وما بعدها .

(٣) جدير بالتأمل بهذا الخصوص ملاحظات :
DEMARIA, Lo stato sociale moderno, 1962, p. 216.

(٤) التفاصيل فى :
BRECHT, Political theory, 1959, p. 4 — 13.

(٥) أنظر أيضا :
BOURRICAUD, Esquisse d'une théorie de l'autorité, 1961, p. 313.

(٦) بناء نظرية وظائف الدولة بهذا المعنى هو الذى سيطر على جهودنا فى تحليل القيم السياسية . أنظر حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٢٣ وما بعدها .

٤٢ التعريف بالدولة ووظائفها من قراءة مفاهيم ابن أبى الربيع :

عودة الى فلسفة ابن أبى الربيع نجد أنه يبدأ فيعلن بأن أركان المملكة أربعة : الملك والرعية والعدل والتدبير (١) .

أول هذه الأركان : الملك . وهى كلمة لابد وأن تثير الكثير من علامات الاستفهام. هل يقصد بهذه الكلمة الملك بضم الميم وهو الأمر الذى يعنى ان المفهوم يصير واسعا فضفاضا لا يعكس فقط نموذج الحكم الوراثى بمعناه التقليدى ؟ وقد يقف ضد هذا التفسير قوله فى الفقرة السابقة على هذا الموضع : الملك الفاضل ، بفتح الميم بما يعنيه من تخصيص لنموذج الممارسة السياسية . الواقع أنه يخيل الينا أنه استخدم كلمة الملك فى أركان المملكة بما يعنيه الاحالة الى شخص الحاكم ويبدو ذلك من العودة الى اكمال الفقرة التى أوردها بخصوص أركان المملكة حيث تحدث عن أدوات الملك ، فذكر الابوة والهمة الكبيرة والرأى المتين ، وهى جميعها عناصر يغلب على الظن انها تحيل الى شخص الممارس وليس الى موضع الممارسة (٢) .

على أنه من جانب آخر يجب أن نعترف بأن كلمة الملك لم تفهم دائما على أنها تعبير عن ذلك النموذج من الحكم حيث السلطة استبدادية موروثة وانما فهمت أيضا بمعنى « القادر » . يقول تعالى فى كتابه الكريم : « فتعالى الله الملك الحق » كذلك فان كلمة الملك تستخدم بمعنى حدود القدرة واطار الفاعلية وهو استخدام قديم ومتداول يعود الى فترة الاصول الاولى . يقول تعالى « والله ملك السموات والارض » . على أن الامر الذى لا شك فيه أيضا أنه خلال مرحلة معينة وبصفة خاصة خلال العصرالعباسى الثانى سوف نجد أن كلمة الملك قد أضحت فى أغلب الامر تعبر عن ذلك المفهوم التقليدى الفارسى الذى عرفته الجماعات غير الاسلامية حتى تلك اللحظة حيث النظام السياسى يقوم على أساس السلطة العليا الاستبدادية المتوارثة من حيث ادارة العمل الحكومى (٣) .

كلمة الملك فى مؤلف ابن أبى الربيع تتذبذب بين المعنيين وتتأرجح بين التطبيقين بحيث يستحيل القول هل هو يقصد المفهوم الاسلامى أى القادر الاعلى أم المفهوم

---

(١) أنظر فيما بعد ص ١٠٥م ومابعدها .

(٢) ومن ثم تصير كلمة الملك بضم الميم مرادف للحكم . أنظر أيضا ص ١١١ م .

(٣) أنظر مقدمة ابن خلدون وبصفة خاصة :
ROSENTHAL, Ibn Khaldun : the Muqaddimah, 1958, Vol. I, p. 284.

التقليدى غير الاسلامى أى الحاكم الاستبدادى الذى وصلته السلطة من خلال التوارث .

والواقع أن عنوان الكتاب يحمل دلالة معينة : سلوك المالك فى تدبير الممالك (١) . فالمالك هو الحاكم ولكنه لم يصفه بانه ملك وانما كان واضحا فى تعريفه له بكلمة لا يمكن أن تفهم الا على أنها مرادف لكلمة القادر والممالك رغم أنها جمع مملكة الا أنها لا تعنى بالضروره أن حاكمها لابد وان يكون ملكا بالمعنى التعليدى غير الاسلامى . اضف الى ذلك أنه اخضع مفهوم المملكه لفكرة التدبر أى الرؤية الصائبة والتوقع من منطلق مصلحة الأمة وابن أبى الربيع سوف يؤكد فى موقع لاحق بأن التدبير يفرض المشوره . ومن ثم فيغلب على الظن انه يحيل الى نموذج اكثر اتساعا من فكرة الملك بالمعنى التعليدى اى حيث الحاكم قد تلقى سلطته من خلال الارث بما يعنيه ذلك من اطلاق لحدود تلك السلطة (٢) .

كذلك لو عدنا الى تحديد أركان المملكة كما عرفها ابن أبى الربيع لوجدنا أنه ميز بين أربعه عناصر فى حقيقتها تعكس مفهومين : العنصران الاول والثانى يمثلان الحقيقة البشرية أى الكيان العضوى الذى يدور حول الحاكم والمحكوم . ثم العنصران الثالث والرابع اللذان بدورهما يعكسان الحقائق المعنوية أو القيم السائدة سواء نظر اليها بمعنى الوضع القائم وهو العدالة أو ديناميات المستقبل وهو التدبير (٣) . وهكذا منذ البدايه وبطريقة لا شعورية يربط ابن أبى الربيع الوجود السياسى بالاطار المثالى والثقافى للجماعة السياسية .

السؤال الذى نطرحه ونريد الاجابة عليه : هل نستطيع من تحليل نصوص هذا المؤلف أن نكتشف ونحدد وظائف الدولة كما تصورها الفقه السياسى العربى خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى ؟

مما لا شك فيه أن الاجابة لابد وان تحتمل الكثير من التناقضات وهى أيضا نوع من المخاطرة (٤) . ولكننا نعتقد بأن متابعة هذا النص فى دلالته وخفاياه من منطلق التفسير المعنوى وليس فقط التفسير اللفظى يسمح لنا بأن نكتشف وظائف الدولة كما تقدمه لنا الممارسة الاسلامية السابقة والمعاصرة لعصر الخليفة المعتصم :

(أولا) أول هذه الوظائف هو بناء نظام سياسى يعبر عن المفاهيم والمثاليات التى صاغتها النصوص المقدسة .

فالاسلام – وهذه احدى خصائصه الواضحة – لم يفرض فى تعاليمه القرآنية نموذجا سياسيا معينا ولكنه وضع مجموعة من التعاليم والمبادىء هى التى تسمح بالقول بأن هذا النظام يعبر أولا عن تلك المثالية . ومن ثم تصير أولى وظائف الدولة هى بناء ذلك النظام الذى هو قادر على تحقيق ذلك النموذج المثالى كما فرضته تلك

---

(١) لاحظ الفارق فى عنوان الكتاب بين هذا المؤلف وذلك الذى تركه لنا ابن عدى بعنوان تهذيب الاخلاق والذى سبق وعرضنا لبعض ملاحظات بخصوص ما تضمنه من مفاهيم . أنظر أيضا ، التكريتى ، يحيى بن عدى ، م. س.ذ. ، ص ١١ وما بعدها .

(٢) انظر المصادر التى أوردها وليامز ، م.س.ذ. ، ص ١٢٨ وما بعدها .

(٣) راجع فيما بعد ص ١٠٥ م .

(٤) قارن ايضا :
LAOUST, Les schismes dans l'Islam, 1977, p. 223.

التعاليم السماوية (١) . الدولة هى اداة البشر لتحقيق المثالية السياسية من خلال الارادة الجماعية (٢) . ومن ثم فان أى نظـــام سياسى يستطيع العقـل البشرى اكتشافه ، طالما انه يحقق التعاليم والمبادىء التى صاغها القرآن وأكملتها الســنة واستخلص دلالتها الفقه ورجال التشريع هو نظام سياسى صـالح (٣) . الدولة من ثم يقع عليها أول التزام ببناء مثل ذلك النظام السياسى .

(ثانيا) الوظيفة الثانية هى أنه على الدولة أن تمكن المسلم من تحقيق ذاتيتــه الفكرية . الاسلام والتراث الاسلامى لم يجعل الشكليات هى محور تصوره للوجود الانسانى . الجوهر هو العلة وهو الحكم لا فقط على مستوى الفرد حيث الاعمال

---

(١) رغم أهمية هــذه النواحى ورغم دقة التحليــل الذى يقدمه لنا المودودى فى مؤلفه الذى سبق واحلنا اليه وتعرضنا له فى أكثر من مناسبة الا أن المفكر الاشهر لم يتعرض لهذه المشكلة . أنظر المودودى ، الخلافة والملك ، م.س.ذ. ، ص ٢٦ وما بعـدها . فهو يذكرنا بأن الدولة يجب أن تعمل لغايتين : الاولى اقامة العدل والثانية بناء نظام « اقامة الصلاة » و « ايتاء الزكاة » . فهل تنتهى عند ذلك وظائف الدولة ؟ أنظر ملاحظاتنا سابقا ص ٢٢١ وما بعدها .

(٢) الواقع ان تحليل العــــلاقة بين طبيعة النظرة الاسلامية للارادة التشريعيــة واســاس الالتزام الفــردى بالقرار الجماعى جدير بأن يقود الباحث الى نتائج خطيرة. فلنبدأ ونتذكر المنطلقات العامة .

عـودة الى التقاليــد اليونانيـــة كما ينقلهـــا الينا « أكسونوفون » فى شـــكل حــوار بين « بيركليس » و « السيبياد » نستطيع أن نتلمس الدلالة الحقيقية للمنطق الاســلامى . يســأل الســيبياد الزعيم اليونانى بركليس بقوله : « حدثنى يا بركليس : هل تستطيع أن تخبرنى بما تعنيه كلمة التشريع ؟ » فيجيبه بركليس : «مما لاشك فيه». ويعقب السيبياد : « باسم الالهة علمنى ذلك . انتى أسمع الكثيرين يغرقون بالثناء على أشخاص لمجرد أنهم يحترمون بعبادة التشريعات وأعتقد ان المرء لايمكن ان يستحق هذا الثناء اذا لم نعــرف ماهو التشريع » . وعندئذ يقـول بركليس : « انت تريد يا السيبياد شيئا بسيطا جدا اذا أردت ان تعرف ماهو التشريع . ان هذه الكلمة تنطبق على كل تصويت بمقتضاه الشعب وقد تجمع فى هيئته النيابة يتخذ قـرارا بذلك الذى يتعين على المرء أن يفعله أو أن يمتنع عن فعله » .

أنظـر المصـــادر فى بريلــوه ، م.س.ذ. ، ص ٣٧ وما بعدها .

المفهوم الغربى يستند الى ثلاثية فكرية هى وحــدها التى تفسر جميع تقاليده الدستورية : (أولا) التشريع هو عمل ارادى (ثانيا) مصدر شرعية القواعد القانونية هو الارادة الحاكمة صريحة أو ضمنية (ثالثا) هــذه الارادة الحاكمة هى ارادة بشرية ، قد تكون فردية وقد تكون جماعية وقد تقتصر على أن تكون ارادة الأغلبية . التقاليد اليونانية والتى سوف تستعيدها الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر تضيف متغيرا رابعا وأساسـه ان الشعب لا يمكن ان يصوت الا على ما هو طيب وصـــالح . ويستتر خلف ذلك مفهوم عام أساسه التفــاؤل فى النظرة التى تسيطر على الادراك الاوربى بصدد مفهوم الديمقراطية بمعنى التصويت السياسى .

التقاليــد الاســلامية تنطلـق من مدركات تتعـارض وتتناقض مع المنطلقات السابق التحـديد بها . (أولا) فالتشريع ليس عملا اراديا بمعنى التصويت على أمر معين وانما هو عمل علمى بمعنى تخريج القواعد من النصـوص المقدسة . (ثانيا) مصدر شرعية التشريع فى التقاليـد الاسلامية هو المطابقـة أو الاقتراب أو التعبير عن التعاليم المنزلة . (ثالثا) الارادة الحاكمة ليســت بشرية ولكنها عليا دينية الهية . حتى الخليفة انما يحكم باسمها ومن أجل احترام تعاليمها . (رابعا) لا موضــع للحديث عن سلطة للشعب فى التشريع الا بمعنى الاجماع . وهذا بدوره له معناه وله خصائصه التى تميزه سواء عن حكم الفرد أو قرار الأغلبية .

على أن هذه المفاهيم لتكتمل لابد وان نضيف ملاحظة جانبية . التشريع هنا يجب ان يفهم بالمعنى الوضـــوعى وليس بالمعنى الشــكلى ، بمعنى تنظيم العلاقات الخاصـة وليس بمعنى وضع القواعد الاجرائية المتعلقة بادارة المرافق العامة . ومن هنا تبرز واضـحة بطـــلان قوانين تنظيم العلاقات الاسرية والمخالفة للتقاليد الاسلامية . فليس من حق الهيئات النيابية مهما كانت تمثل من أغلبية ان تضع قواعد لا تســتند الى التعاليم الالهيـة بل ان القــواعد المتعلقة بتنظيم العــلاقات الشـخصية انما صـياغتها هى وظيفة الفقية والقاضى .

أنظر المصــادر التى أوردها وليامز ، م.س.ذ. ، ص ١٨٣ وما بعدها وبصفة خاصة الثبت الذى أدرجه فى ص ١٨٦ — ١٨٧ .

(٣) انظر وقارن محيى الدين بن العربى ، نصـــوص الحكم ، شرح عبد الرزاق القاشانى ، ١٩٦٦ (الحلبى) ، ص ١٨٨ وما بعدها .

بالنيات ولكن أيضا على مستوى الدولة . ومن ثم فان النظام الاسلامى ليس هدفا فى ذاته ولكنه أداة فرضها القرآن حتى يستطيع كل مسلم أن يحقق وجوده المدنى والدينى ومن منطلق تلك المثالية الاسلامية (١) . وهكذا وظيفة الدولة لا تقتصر على أن تقيم نظاما يحمى القيم الاسلامية بل وان تمكن أيضا الفرد المسلم من أن يحقق تلك القيم على مستوى سلوكه الفردى . وهكذا تصير المثالية الاسلامية شكلية وموضوعية ، كلية وجزئية أى جماعية وفردية .

(ثالثا) تحقيق العدالة . سبق ورأينا أن العدالة هى محور نظام القيم الاسلامية. على ان الواقع أن العدالة ليست مجرد التزام على مستوى الاداة الحكومية ازاء المسلم وليست مجرد شرط يجب أن يتوفر فى كل من يمارس السلطة . انها واجب على الدولة بوصف كونها دولة . ولذلك فهذا الالتزام وهذا القيد فى الممارسة لا يتجه فقط نحو كل مسلم بل هو يتجه الى كل مواطن مسلم كان أو غير مسلم يعيش على الأرض الاسلامية (٢) .

(رابعا) الوظيفة الرابعة هى نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد . الدولة الاسلامية تعنى مجموعة مزدوجة من الوظائف : البعض داخلى فى علاقة السلطة برعايا تلك الدولة . ولكن هناك أيضا وظائف خارجية تتجه الى غير رعايا الدولة الاسلامية . مما لا شك فيه أن الوظيفة الاساسية تنبع من مفهوم تمكين المواطن المسلم من أن يحقق ذاته ولكن عليها أيضا الالتزام بأن تمكن المواطن أيا كان مسلما أو غير مسلم من أن يشعر بالثقة والطمأنينة الاجتماعية . الوجه الآخر لتلك الوظيفة أى التعامل الخارجى هو الذى يدور حول نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد أى خلق القناعة الاسلامية ولو بقوة السلاح (٣) .

عودة الى مفاهيم ابن أبى الربيع نلحظ أن العناصر الثلاثة الأولى صريحة ليست فى حاجة الى تفصيل اذ يعلنها الكاتب العربى دون أى غموض فى جزئياتها أو تطبيقاتها . ولعل مفهوم العدالة يحتل الشطر الاكبر من اهتمامات ابن أبى الربيع. هى ليست مجرد وظيفة ، ولكنها أيضا شرط لازم لصلاحية الممارسة ، والعدل هو حكم الله تعالى فى أرضه ، وهذا النظام للقيم يخلق مجموعة التزامات لا تقتصر على أن تكون نظامية ودينية بل انها كذلك معنوية . على الفرد على سبيل المثال أن يؤدى واجبات معينة نحواسلافه وموتاه والواقع ان مفهوم العدالة لدى ابن أبى الربيع يتسع فاذا به يشمل جميع أنواع وعناصر المثاليات السياسية وهو فى هذا انما

---

(١) مفاهيم تعكس من جانب آخر نوعا من السذاجة ارحها أولئك الذين يحاولون تبرير الدعوة الاسلامية فى ا المعاصر دون تأسيس ذلك على علم ودراية . أنظر سبيل المثال محمد البهى ، الاسلام فى الواقع جى المعاصر ، ١٩٧٠ ، ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) انظر حول مفهوم « الامان » ونتائجه السياسية : **GARDET, La cité musulmane, 1954, p. 75.**

(٣) محمد دروزه ، الجهاد فى سبيل الله فى القرآن والحديث ، ١٩٧٥ ، ص ١٣ .

يعكس التقاليد الاسلامية فى أنقى خصائصها (١) . يقول الحكيم العربى « من أعمال العدل أن يكون ـ أى الفرد ـ صدوقا فى كل ما ينبغى » . هل هناك أكثر من هذا دلالة على أن مفهوم العدالة يتسع فيصير رداء فضفاضا يسيطر على جميع تطبيقات القيم والمثاليات الأخلاقية والدينية ؟

على ان الملاحظة التى لابد وأن تدعو للانتباه بل وقد تثير التشـــكيك فى بعض ما توصلنا اليه من نتائج حيث ربطنا الاطار الفكرى لسلوك المالك بالمجتمع الاسلامى خلال النصــف الأول من القرن الثالث الهجرى تنقلنا الى مفهوم الجهاد (٢) . مما لا شك فيه أن فكرة الدفاع عن الشريعة واحترام السنن والتعاليم التى فرضتهـا التقاليد الاسلامية تتردد واضحة فى جميع أجزاء هذا المؤلف . ولكن الكاتب عندما يتعرض لكل ماله صلة بالجهاد فاذا بأفكاره وقد أصابها نوع من التجهيل والغموض ان لم يكن الصــمت المحير وبحيث يمكن القول بأنه يكاد يتجنب الحــديث عن ذلك الالتزام لا فقط بمعنى الجهاد وفرض الاسلام بلغة السلاح ان لزم بل وكذلك بمعنى نشر الدعوة وترسيب القناعة بســيادة المفاهيم الدينية الاسلامية (٣) . وليس أدل على ذلك أنه عندما يتحدث عن أرباب الحروب يصفهم بالعبارة التالية « حرســـة المملكة بهم تدفع الاعداء وتؤمن غوائلهم ، وبهم تفتح المدن والممالك » . انه يتكلم عن حراسة ودفاع أو فتح وغزو ولكنه لا يشير بأى شكل كان وظيفة الجهاد المقدسة والتى منها ينبع مفهوم نشر الدعوة . وهنا لابد وان نتصور الرأى المخالف وقــد خرج ينعى علينا بالقول أن مفهوم الجهـــاد يمكن أن يكون غائبا عن ذهن المحلل السياسى خلال فترة المستعصم ولكن كيف يكون الامر كذلك بصـــدد من يحلل الوجود السياسى خلال فترة حكم المعتصم ؟ وقد يضيف هؤلاء : أليس هذا تأكيد من منطلق منهاجية تحليل المضمون الى أن سلوك الممالك انما كتب عقب القرن الثالث الهجرى بفترة لن تقل عن أربعة قرون ؟

الواقع أن نظرية الجهاد لم يقدر لها اى تأصيل سياسى حقيقى بل الوظيفة العقائدية للدولة ذاتها لم يقدر لها المفكر السياسى وفى جميع مراحل التاريخ الاسلامى القادر على أن يرتفع بفكره الى مستوى التنظير الكلى الشامل من منطلق النصوص القرآنية والممارسات التاريخية (٤) . لقد ظلت نظرية الجهاد تتقوقع حولها التحليلات الفقهية والكتابات الشرعية أو ما فى حكمها . ويبدو ذلك واضحا فيما نستطيع أن نجده من نصوص بصفة خاصة ابتداء من القرن الثانى الهجرى . ولعل هذا هو أحد الأسباب التى قادت أحد المفكرين المعاصرين لأن يعلن بأن نظرية الجهاد لم تتكامل ولم ترتفع الا فقط خلال القرن

---

(١) انظر ما اوردناه سابقا ص ١٥٤ وما بعدها .

(٢) انظر المصادر التى أوردها لاوست بخصـــوص الخليفة المستنصر ، لاوست ، م.س.ذ. ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) النصوص عديدة . انظر ثبت بذلك الخصـوص فى وليامز ، م.س.ذ. ، ص ٣٠٣ ، وكذلك القائمة التى اوردها نزيه حماد فى تقديمه لمؤلف عبد الله بن المبـارك ، كتاب الجهاد ، (البحوث الاســلامية) ١٩٧٨ ، ص ١٧ وما بعدها .

(٤) قارن حامد ربيـــع ، الدعاية الصـــهيونية ، م.س.ذ. ، ص ٣٥ وما بعدها .

الأول الهجرى (١) . قول قد يصدق ولو نسبيا ازاء التحليل السياسى والفلسفى ولكنه ليس دقيق بصدد الدراسة الفقهية وكتابات الامام مالك خير دليل على صحة هذه الملاحظة . على كل فمما لاشك فيه ان فترة حكم المعتصم من حيث الممارسة كانت قد تخلت ولو فى قسط معين عن مفهوم الجهاد كمحور للتعامل السياسى الخارجى .

ولهذا فان ابن أبى الربيع — وعلينا ان نتذكر انه حكيم وليس فيلسوف وانه مخاطب للسلطة وليس منظر للوجود بل هو يعكس ولو فى قسط معين المفاهيم السائدة فى الطبقات الحاكمة وليس اكثر من ذلك — وفى اكثر من موضع واحد يحدثنا عن مفهوم الثقة والطمأنينة والاستقرار الذى أضحى محور الدولة العالمية الكبرى . بل انه من الممكن القول بأن مفهوم الدولة العالمية فى حقيقة الأمر قد يتناقض ويتعارض مع وظيفة الجهاد ومفهوم نشر الدعوة (٢) . الا تقوم هذه النظرة على تجميع الشعوب بغض النظر عن عقائدها وتصوراتها فى اطار واحد من الوحدة النظامية ؟

واليس هذا العصر هو الذى تنتمى اليه كتابات دافعت عن النصرانية واليهودية وأبرزت لها مزايا وأفضليات فى مواجهة العقيدة الاسلامية ؟

٤٣ الإطار الفكرى والمفاهيم الإساسية فى سلوك المالك :

من استقراء المفاهيم الاساسية التى سيطرت على الاطار الفكرى لشهاب الدين ابن أبى الربيع نستطيع أن نحدد تلك المسالك المجردة بخمسة كليات أساسية: القيادة، السلطة ، العدالة ، التدبر ، السلوك . رأينا بعض هذه المفاهيم فى عرضنا السابق وهى تبرز من آن لآخر فى اطار متكامل حيث كل منها يقود الى الاخرى . فالقيادة والسلطة والتدبر هى اركان ثلاثة كل منها يستند الى العنصرين الاخرين . ان القيادة هى سلطة والسلطة هى علاقة تعبر عن تقابل بين حقوق وواجبات . هذه الحقوق والواجبات تتمركز حول مفهوم التدبر . الحاكم الذى لا يعرف كيف يؤدى هذا الواجب تسقط شرعيته السياسية . كذلك فقد رأينا العلاقة بين العدالة والسلوك وكيف أنهما بدورهما وجهان لحقيقة واحدة . السلوك هو تعامل وارادة والعدالة هى اعتدال واتزان فى ذلك

---

(١) النظرية التقليدية للفقه الاسلامى من ثم كانت تقوم على أساس مزدوج : من جانب بين الدولة الاسلامية وباقى أجزاء العالم حالة حرب . ومن جانب آخر فان معاهدة سلام بين دولة اسلامية ودولة غير اسلامية لا موضع لها . فالقتال لا يمكن أن يوضع له حد . قد يوقف فقط بهدنة بل ويحدد لويس هذا بأن فترته لا يجوز أن تتجاوز عشرة أعوام ، ويضيف بأن المسلمين كان من حقهم الغاء حالة الهدنة فى أى لحظة بارادتهم المنفردة ولكن بشرط اعلان الطرف الاخر قبل بداية القتال . انظر :

LEWIS, Politics and War, in SCHACHT, The legacy of Islam, op. cit., p. 175 — 176.

(٢) انظر بصفة خاصة :

KRUEGER, The italien cities and the Arabs before 1095, in SETTON, A history of the Crusades, Vol. I, 1969, p. 40.

قارن أيضا نفس المرجع ص ١٦٩ وما بعدها ، جزء ثانى ، ص ٦٦٨ وما بعدها .

التعامل (١) . سوف نعود لتفصيل هـذه المفاهيم خلال التحليل النصي ومن خـلال قراءه فقرات المؤلف بشكل أكثر دقة من منطلق التعامل مع الجزئيات . ولكن الذى يعنينا فى هذا العرض السريع بصدد الامام بفكر ابن أبى الربيع هو ان نقـدم الاطار المتكامل لتصور ابن ابى الربيع للجزئيات الاساسية التى منها تنبع فلسفته السياسية. الاهمية الحقيقية التى نوليها لهذه الناحية هى ان هذا التصور انما يعكس المدركات السائدة فى المجتمع الاسلامى خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى (٢) .

(ا) ما هى خصائص السلطة ؟ وكلمة السلطة بهذا المعنى تحيل الى مفهومى القيادة والتدبر .

نستطيع ان نحدد حول متغيرات خمس أساسية هذه الظاهرة أى السلطة بكل ما تعنيه وتضمه وتحويه من حقائق فى مدركات الكاتب العربى :

أولا — هى حقيقة عضوية وهى ليست حقيقة عضوية فقط من حيث خصائص المزاولة بل أنها كذلك من حيث القدرة على الممارسة (٣) . ابن ابى الربيع لا يعترف بفكرة العقد كأصل للظاهرة السياسية وان كان يسلم بمفهوم البيعة . موقع صاحب السلطة من الجسد السياسى هو تعبير عن نظرة عضوية حيث كل جزء له وظيفته فى اطار الجسد السياسى المتكامل الذى يمثل الدولة او بعبارة ادق الملك والامة .

ثانيا — على ان السلطة تفترض مبدأ الاختيار (٤) . لا يعنينا بهذا الخصوص من هو صاحب حق الاختيار ولكن الذى يجب أن نؤكد عليه وهو واضح بصراحة كاملة ان الاختيار هو الذى يلقى ويضفى على صاحب السلطة شرعيـة الممارسة . السلطة بطبيعتها أيضا هى عملية اختيار . وهنا تبدو حقيقة الالتزام بفكرة التدبر بمعنى مواجهة الأحداث .

ثالثا — على أن السلطة لها طبيعة دينية . بغض النظر عن عـدم استخدام كلمة الخليفة وتفضيل الكاتب كلمة « الملك » فانه رغم ذلك وهنا تبرز واضحة المتغيرات التى جعلتنـا نحيل المؤلف الى النصف الاول من القرن الثـالث الهجرى يجعل المحور الاساسى للظاهرة هو الالتزام الدينى (٥) . احترام الاخلاقيات الدينية الاسـلامية والتعاليم المنزلة تبرز فى كل موضع بل وفى بعض الاحيان بلا مناسبة . ولنتذكر ما سبق ورأيناه بخصوص الالتزام ازاء الموتى .

رابعا — مبدأ المشاركة فى الممارسة . ان علاقة الخليفة بأعوانه ليست فقط علاقة آمرة . هذه الحقيقة تبرز واضحة وصريحة بلغة لا تحتمل التأويل عند الحـديث عن علاقة الملك بالوزير بل وكذلك بصدد موقف الملك من تعامله مع الوزير امام اعوان أى منهما (٦) . فكرة المشاركة بمعنى أن السلطة هى تضافر مجموعة عناصر عضوية فى سبيل تحقيق هدف أساسى تمثل الاطار الفكرى لتصور ابن أبى الربيع لمعنى السلطة ولخصـــــائصها (٧) .

---

(١) أنظر أحمد أمين ، ظهر الاســلام ، م.س.ذ. ، جزء أول ، ص ٨١ وما بعدها .

(٢) أنظر فيما بعد ص ٤٣ م .

(٣) أنظر سابقا ص ٢٦٦ وما بعدها .

(٤) قارن فيما بعد ص ١١٧ م .

(٥) أنظر سابقا ص ١٣١ وما بعدها .

(٦) قارن ص ١٢٠ م .

(٧) أنظر ص ١٢٣ م .

ب ـ وننتقل الى مبدأ العدالة وحاولنا ان نحدد خصائص هذا المفهوم كما يبرز من خلال المتابعة النصية لفكر ابن أبى الربيع لاستطعنا أيضـا بهذا الخصوص أن نحدد تميزا واضحا لمبدأ العدالة بحيث يجعله يقف رافضا كل ما يقال ويتداوله الفكر المعاصر من أن مفهوم العدالة فى الحضارة الاسلامية هو استقبال لمفهوم العدالة الأفلاطونى أو بصفة عامة للتراث اليونانى . فلنحاول أن نجمع العناصر التى منها يكون ذلك النسيج الفكرى لمفهوم العدالة لدى ابن أبى الربيع .

١ ــ العدالة لدى ابن أبى الربيع هى أحد أركان الدولة وهى بهذا المعنى قيمة ونظام فى آن واحـد (١) . انها قيمة حيث تصير المثالية المطلقة التى تحكم السلوك البشرى أيا كانت صورة ذلك السلوك ، حاكما أو محكوما . ولكنها أيضا نظام وبهذا المعنى تصير احد اركان المملكة لتضع قواعد معينة لابد ان تتوفر فى شخص من يمارس السلطة .

٢ ــ على ان العدالة وهى قيمة تصير القيمة العليا بحيث انها تمثل المحور الذى تنبع منه وتصب فيه جميع القيم السياسية الاخرى . ابن أبى الربيع تعرض لقيم ثلاث بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الى جوار مبدأ العدالة : المساواة ثم الطمأنينة ثم الحرية ولكنه جعل تلك القيم تنبع جميعها وتصب فى مفهوم العدالة .

٣ ــ مبدأ العدالة لم يخضع ولم يقبل أى نوع من أنواع التجهيل . انه واضح من حيث عناصره صريح من حيث مقوماته . واذا كانت الحرية تبدو فى ألفاظ ابن أبى الربيع موضع تساؤل . واذا كانت المساواة لم تخضع لذلك التفصيل الذى اخضع له مفهوم العدالة . واذا كانت الطمأنينة تبرز من آن لآخر فعلى العكس مفهوم العدالة يكاد يكون ناقوسا يدق به فى كل مناسبة بل ودون مناسبة ليذكر الحاكم بأن محـور سلوكه هو أن يكون عدلا (٢) . اذا كانت الشرعية مردها الاختيار فان الطاعة محورها العدالة .

٤ ــ الواقع ان قراءة ابن أبى الربيع بشىء من التأمل تسمح بملاحظة كيف أن العدالة هى فى حقيقة الأمر علاقة تربط جميع مستويات الوجود السياسى . فهى تتحكم فى العلاقة الأسرية ، وهى تنظم علاقة المالك بملكه ، وهى تغلف علاقة صاحب السلطة بأعوانه . وهى بعبارة اخرى تعبير عن وظيفة من جانب وحق من جانب آخر . هى وظيفة لانها محور الممارسة وهى حق لأنها جوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم (٣) . ولعل هذا يفسر لماذا نلحظ أن عناصر الملك قد يختفى بعضها أو يقل وزنه او تضعف كثافته خلافا لعنصر العدالة الذى يظل دائما وثابتا فى أى موقف من مواقف السلطة الحاكمة أو المواجهة بين المواطن وصاحب السلطة .

٥ ــ ويبلغ ابن ابى الربيع الى القمة عندما يجعل مصادر شرعية العدالة ليس فقط المثالية الوظيفية وليس مجرد التعاليم بل ان استقراء التاريخ والجماعات يأتى فيؤكد الدلالة حيث أن تلك فقط التى عرفت معنى العدالة هى التى قدر لها الاستمرارية والنجـاح (٤) .

---

(١) قارن ص ١٣٠ م .

(٢) جدير بالتـأمل ما اورده بخصـوص الحرية ص ٤٤ م .

(٣) انظر ص ١٣٣ م .

(٤) صريح ص ٢٦ م .

مفهوم العدالة يمثل الوضعية ، الديمومة ، الكلية المطلقة ليتوج كل ذلك بمبدأ العالمية الذى يصير محور التعامل الخارجى بين الأمة الاسلامية وغيرها من الشعوب (١) .

بقى المفهوم السلوكى ، وهذا ينقلنا الى فلسفة الوجود الانسانى فى مدركات ابن ابى الربيع .

٤٤ النظرة السلوكية للوجود الإنسانى ومعالمها فى فكر ابن أبى الربيع :

القراءة السياسية لأى وثيقة تاريخية تفترض متابعة فكرية تقودنا ابتداء من تحليل النص فى ذاته الى اعادة تركيب النسيج الفكرى للمفاهيم التى سيطرت على الكاتب فى تصوراته وادراكه . تناولنا النص فى أكثر من موضع واحد : سوف نرى فيما بعد فى القسم الثالث من هذه الدراسة التحليل الجزئى لعناصر هذه الوثيقة . كذلك رأينا مجموعة المفاهيم الفكرية التى سيطرت على النسيج العام للتعامل السياسى لا فقط فى فكر ابن أبى الربيع بل وكذلك فى الفكر السائد فى عصره . رغم اننا تناولنا هذه الناحية بايجاز مطلق حيث أن الجزئيات سوف نعود لها من خلال قراءة النص الا أن المحور يظل هو اكتشاف الفلسفة التى تسيطر على التصور السياسى فى مفاهيم ابن أبى الربيع والذى لم يكتمل بعد أو بعبارة أخرى فان التجرد المتتالى سوف يسمح لنا بأن نصل الى تأكيد أن تنظير الحقيقة السلوكية كمحور لاطار التعامل البشرى فى عالم الانسانية العاقلة هو العمود الفقرى لمفاهيم ابن أبى الربيع .

الوجود الانسانى فى فلسفة ابن أبى الربيع أى فى الفلسفة السائدة فى عصره هو سلوك وهو لم يقتصر على أن يعبر عن هذه الحقيقة من خلال الاسم الذى به وصف مؤلفه بل أن اى تجرد فى أى فقرة من هذه الوثيقة لابد وان يقودنا الى مفهوم السلوك . ابن أبى الربيع لم يعرف مقومات السلوك ولكنه تركنا نكتشف خصائص السلوك كحقيقة انسانية (٢) .

---

(١) وهكذا تصير العدالة محور نظام القيم فى التعامل الداخلى والعالمية القيمة العليا المطلقة فى التعامل الخارجى . هل نستطيع أن نصف نظام القيم الاسلامية بأنه يقوم على مبدأ ازدواجية القيم السياسية ؟ انظر حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢١ وما بعدها .

(٢) هل نستطيع اجراء مقارنة سريعة بين الفلسفة السلوكية كما استطعنا صياغتها من خلال قراءة النص والمدارس السلوكية المعاصرة ؟ مم لا شك فيه أن مجموعة من الحقائق يجب ان تكون واضحة فى ذهن القارىء قبل أى محاولة للاجابة على مثل هذا التساؤل . فالفقه والتقاليد الفكرية الاسلامية ورغم تقدمها فى منطق التحليل الاجتماعى اذ جعلته يستند الى الملاحظة والمشاهدة الا أنها لم تصل الى مستوى التقدم الذى حققته المنهاجية المعاصرة . الفارق بينهما هو ان الاخيرة استطاعت بفضل التقدم التكنولوجى أن تجعل الملاحظة مقننة ومنظمة ومن ثم فهى ولو فى قسط معين قادرة على تعميم النتائج .

لو تركنا جانبا هذه الملاحظات العامة وحاولنا أن نقارن النظرة السلوكية الاسلامية بالمدرسة السلوكية الامريكية لاستطعنا أن نقف ازاء عناصر ثلاثة أساسية تسمح بالفهم الحقيقى للتراث الاسلامى وبصفة خاصة فى تأثيره لنظريتنا السلوكية :

ولنتذكر المتغيرات الاساسية التى برزت فى منحنيات هذه الدراسة على لسان ابن أبى الربيع كمواصفات للظاهرة السلوكية :

أولا ـ السلوك هو اختيار . مبدأ الحتمية لا تعرفه مفاهيم ابن أبى الربيع بل هو يعلن بصراحة منذ صفحاته الأولى ان الفرد قادر بارادته ومن خلال الاستقراء والتأمل أن يختار . الاختيار هو محور التعامل السلوكى .

ثانيا ـ السلوك بهذا المعنى قدرة على الارتقاء وهو يصل بهذا الخصوص الى حد القول بان الفرد يولد وهو يتضمن عناصر سيئة وان ارادته هى التى تسمح له بتخطى تلك النقائص .

(أولا) المدرسة السلوكية الامريكية نشأت كرد فعل لفشل المدرسة النفسية . فالتحليل الاجتماعى الذى كان لا يزال أسير التعامل الفلسفى مع الظواهر والذى من ثم جعل محوره النواحى المعنوية للسلوك بما فى ذلك المبررات ما كان يمكن أن يقود الى العلمية التى راحت تبحث عنها تقاليد القارة الجديدة . ومن ثم فقد جاءت المدرسة السلوكية تعلن تخليها عن كل ما هو داخلى لنعيش فى الواقعة . على العكس من ذلك فان النظرة الاسلامية أساسها أن السلوك وهو تعبير عن الكيان النفسى هو أيضا امتداد له . الدراسة الكاملة للعنصر النفسى لا يمكن أن تحقق أهدافها دون أن تتعامل مع مظاهر التعبير عن ذلك الوجود المعنوى أى السلوك . المدرسة السلوكية الاسلامية من ثم نشأت كامتداد للتعامل مع الظاهرة النفسية .

(ثانيا) وقد كان من المنطقى من جانب المدرسة الامريكية أن تترك جانبا وعن قصد كل ما له صلة بالقيم. لأن محور التحليل هو التعامل ، هو الوقائع التى يمكن اخضاعها للقياس العلمى . أن ما يعنيها فى الظاهرة هو تعبيراتها المادية وان تعدت ذلك فى لحظة معينة فان دائرتها لا تتجاوز الوظيفة . ذلك الذى يجب أن يكون على مستوى القيم والمثاليات لا موضع له فى التحليل السلوكى . المدرسة الاسلامية تجعل السلوك هو أداة الفرد لتحقيق المثالية . انها تتجاوز الوظيفة الى المثالية وتجعل من تلك الوظيفة أو الحاجة المباشرة للحركة نقطة بداية فى التحليل لا بد وأن تدرجها فى نطاق أكثر اتساعا وهو ذلك الذى يجب أن يكون .

(ثالثا) المدرسة الامريكية من ثم ترى فى السلوك أساسا حقيقة اجتماعية . هو بحكم طبيعته أداة اتصال بين الفرد والجماعة أو الجماعات فيما بينها . على العكس من ذلك فان المدرسة الاسلامية ترى فى السلوك أداة الذات البشرية للتعامل مع الموقف . ومن ثم فهى تميز بين السلوك الذاتى والفردى والجماعى . انها تقبل للسلوك أن يكون علاقة بين الفرد ونفسه ومن ثم تفرد له موضعه المتميز .

هذه الحقائق المختلفة هى التى سيطرت على محاولاتنا لتنظير الظاهرة السلوكية . محاضراتنا بكلية الاقتصاد التى تضمنت تاصيلنا للظاهرة السلوكية هى تعبير صريح عن تأثرنا بالتقاليد الاسلامية بهذا الخصوص . ورغم اننا قد أضفنا الى ذلك تحليلنا للسلوك المركب فى شقية الجنسى والسياسى ، الا اننا نؤكد بتاثير المدرسة الاسلامية فى بنائنا للنظرية السلوكية .

انظر حامد ربيع ، علم السلوك ، م.س.ذ. ، ص ٢١ وما بعدها .

رغم ذلك فعلينا أن نلاحظ الفارق بين تحليلنا للظاهرة السلوكية ونظرة شهاب الدين بن أبى الربيع للحقيقة السلوكية . مما لا شك فيه أن السلوك المركب لم يعرفه ولم يتصوره العالم العربى . كذلك نحن نرى فى السلوك التعبير الحى عن المشاركة بين الفرد والعالم الذى يحيط به . ولكن ابن أبى الربيع وبعبارات قد تبدو فى بعض الاحيان مجهلة عن عدد يجعل السلوك بمثابة الارادة الالهية وقد تقمصت الانسان لتجعله قادرا على أن يغير ما حوله. وهكذا يصير السلوك فى مفاهيم الكاتب العربى أخلاقيات اجتماعية : أخلاقيات أى مثالية دينية واجتماعية أى تفاعل بين الفرد ونفسه من جانب والفرد والجماعة التى يعيش فى واقعها من جانب آخر .

أنظر أيضا لتفصيل بعض الخلفيات المرتبطة بهذه الملاحظات: **NEVIN, The study of behavior, 1973, p. 11, 57; SKINNER, Science and human behavior, 1965, p. 45; RACHLIN, Introduction to modern behaviorism, 1970, p. 179.**

ثالثا ــ وهذا يعنى ان السلوك هو تعبير عن صلاحية الفرد لتطويع ذاته . انه اعلان عن مبدأ المسئولية وعن رفض مطلق لفكرة الجبر وعن تقبل لمعنى وحدود مبدأ الالتزام السياسى (١) .

مفاهيم جميعها فى حاجة الى تحليل لا يمكن أن يكون وافيا ان لم تصاحبه القراءة النصية وربط التعبيرات اللفظية بخلفياتها الفكرية .

---

(١) قبل ان ننتقل الى دراسة النص من خلال القراءة التفصيلية لفقراته كل على حدة علينا أن نذكر القارىء بحقيقة الدلالة التى يجب أن نصوغها من قراءة مؤلف تهذيب الاخلاق لابن عدى . لقد سبق وتعرضنا لهذا المؤلف ونحن بصدد تحديد الفترة التاريخية التى ينتمى اليها سلوك المالك وسبق أن رأينا ايضا كيف أننا نميل الى ترجيح أن « سلوك المالك » هو الذى أثر فى يحيى بن عدى وليس العكس . الذى يعنينا بهذا الخصوص أن نلاحظ كيف أن تكرار نفس المفاهيم لدى يحيى بن عدى يؤكد من تلك النتيجة التى طرحناها فى أكثر من موضع واحد وهى أن هذه المفاهيم كانت سائدة ومتغلغلة فى المدركات السياسية للطبقة الحاكمة خلال فترة معينة من العصر العباسى . أيضا لو قبلنا أن ابن عدى هو الذى قدم لسلوك المالك فالذى نعلمه على وجه اليقين أن ابن عدى توفى فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى وهذا يعنى أن هذه المفاهيم ظلت سائدة ، لو قبلنا التصور الذى طرحناه ، خلال ــ على الاقل ــ قرن كامل من الزمان . ومن هنا تبدو أهمية هذا التحليل من منطلق هذه المنهاجية التي سبق وحددنا خصائصها . هل يعني هذا أنه لم يحدث أى تطور فى مفاهيم ابن أبى الربيع ما بين نهاية النصف الاول من القرن الثالث وحتى بداية النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى ؟ سوف نرى فى تحليلنا للنص أن اللغة أضحت أكثر تحللا حيث نجد ابن عدى يستخدم ألفاظا لم يقبل استخدامها ابن أبى الربيع لتعكس نوعا من الحرية فى التعامل مع المدركات واختفاء الى حد معين لشىء من الحياء بصدد الحديث عن السلطة . على أن أهم ما يعنينا أن نذكره بهذا الخصوص هو المنطلق الذى سيطر على مفاهيم ابن عدى والذى يعكسه فى تسميته لمؤلفه . انه يعرف كتابه بأنه تهذيب الاخلاق ، وبعبارة أخرى يجعل منطلقه قوانين الفضائل خلافا لابن أبى الربيع الذى رغم أنه يظل دائما فى نطاق الدراسة المثالية للتعامل من جانب المواطن الا أنه يصبغ على تصوراته المفهوم السلوكى . ولعل هذا يزيد من تأكيد القناعة التى وصلنا اليها حيث أن ابن عدى يكتب فى مرحلة كان فيها علم الاخلاق فى التقاليد الاسلامية قد اكتسب قسطا من التكامل لم يكن قدر له بعد خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى .

قارن التكريتي ، م.س.ذ ، ص ١٧٥ وما بعدها .

النـــــص

كتاب سلوك المالك
في تدبير الممالك على التمام
والكمال والحمد لله على كل حال
تأليف العلامة شهاب الدين
احمد بن محمد بن ابي الربيع الفه للخليفة
المعتصم بالله العباسي كما ذكره
في الفصل الاول من الكتاب
وقد ذكره صاحب كشف الظنون

بسم الله الرحمن الرحيم

١ الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وعدّله ورفعه على كثير ممن خلق — الإنسان وملكاته

بالتكريم وفضّله وأمره بمكارم الأخلاق تزكية لنفسه التي خلقها فسوّاها

حيث قال قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها وشرّفه بمزيّة العقل

٤ وكتب له حلية الفضل وعرّضه لبلوغ السعادة بإدراك الحقّ

أحمده حمداً لا يغادر معروفاً إلّا استوفاه ولا يجاوز مخوفاً إلّا

نفاه وأصلّي على رسوله محمّد الذي أرسله بدين الحقّ القويم فدعا النّاس

٧ أجمعين إلى صراط مستقيم وجاهد في الله حقّ جهاده وقام بطاعته — مفهوم الجهاد

حتّى وصفه في كتابه القديم فقال تعالى وإنك لعلى خلق عظيم

(٤) ووهب (٨) القويم

ملحوظة : المضاهاة التى أخضعنا لها هذه النسخة متعددة الأبعاد . من الناحية اللفظية والتى أوردناها فى هذا الجزء من المؤلف اعتمدنا أساسا على أربعة نسخ . الأولى وقد رمزنا اليها بحرف « أ » وهى الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٧٧ حكمة وفلسفة . والثانية مطبوعة بتاريخ ١٣٢٩ هـ بالقاهرة (مطبعة كردستان العلمية) . الثالثة موجودة بمكتبة باريس الوطنية تحت رقم ٢٤٤٨ . وقد رمزنا للثانية بحرف « ب » وللثالثة بحرف «ق» . الاخيرة والمحققة بمعرفة ناجى التكريتى والتى نشرته عقب أن بدءنا فى نشر هذا المؤلف فقد رمزنا لها بحرف «ك» .

١	صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين له في مكارم أخلاقه	
	وشيمه وآدابه والحمد لله الذي جعل بعد رتبة النبوة أشرف	
	الرتب وأعلاها وأكرمها لديه وأنماها وأزلفها عنده وأحظاها	
٤	رتبة الخلافة إذ كانت عن الله عز وجل ورسوله صادره وبأوامرهما	موضع الخلافة من النظام الاسلامي
	وارده فنجم الحق منها ساطع الاشراق وشهاب العدل واري	
	الزناد في الآفاق والاسلام في ظلها ممتد الأفياء والظلال مشرق	
٧	بنور بهائها في الغدو والآصال **وبعد** فان الذي بعث المملوك	
	على تأليف هذا الكتاب أمران **أما الأول** فانه وقف على كتاب	أسباب تأليف الكتاب
	مشتهر في حفظ صحة البدن مختصر ولا خفاء على كل ذي فطانة ومن له أدنى نظر	
١٠	في العلوم الحقيقية أن النفس أشرف من البدن فمراعاتها إذا وإصلاح	
	أخلاقها الصادرة عنها وتزكيتها بالعلم والعمل من أهم الأسباب وأحرى	دراسة النفس البشرية
	بالتقديم عند ذوي الألباب **والثاني** أن بعض من أوامره مطاعة	
١٣	مجابة وعوارض العوائق عن ملتمساته منحسرة منجابة ممن اصطفاه الجناب	

(٤) ويأومراهما (١١) وأخـــرى (١٣) منحسرا

ملحوظة ثانية : سوف نستخدم مجموعة من الرموز يملك كل منها دلالة . الرمز = ... = يعنى وجود عبارة مضافة . والرمز = يشير الى المطابقة على عكس ** فيعنى العكس أما ـ . ـ فدليل على التقابل . مجرد القوسين (...) فيشير الى كلمات توجد فى نسخة ولا توجد فى أخرى ولكن لو أخذ القوسين شكل « ... » فان هذا يعنى عبارات توجد فى هذه النسخة المنشورة بواسطتنا ولا مقابل لها فى النسخة الاخرى .

١ المقدس وقدمه ورفعه على امثاله وكرمه فحاز بذلك المقام

المحمود شرفا باقيا وحسبا واوتي من كل شيء فاتح من مناهج الشيم المرضية

سببا واختص بخصائص تهتز لها اعطاف القلوب فرحا وطربا

٤ تجمعت لعلاه كل سعبة * وهو البليغ اذا با قال او كتبا

وكم له من معان راق مسمعها * ومن فنون خطوط ابدعت عجبا

امره ان يمضي ذلك الرأي في انشاء الكتاب المقدم ذكره وان

٧ توليه طرفا من العناية والانصاف فجمع بين ما يعتقده من وجوب

الاول في انشائه الى امتثال طاعة امره بذلك وظاهر ان المصنفات

الموجودة في هذا الفن اعني علم الاخلاق والسير وما يتعلق بها تجاوز

١٠ حدود الكثرة وتتشعب انحاؤها وتختلف طرقها حتى يكاد يتعذر

احصاؤها فتأمل المملوك ما وجد من الكتب في هذا العلم ما الفى شافيا *

وانتزع منها ما كان قابلا للتشجير والتقسيم * على ان فوق كل ذي علم عليم

١٣ واجرى فيه الايجاز والاختصار * واطرح الاكثر حذر الاضجار وجمع

دعوة صاحب الكتاب لوضع هذه الدراسة

المصادر : علم الأخلاق والسير

(٤) منقبة ـ ما قال (٧) يوليه

فيه بين كلام الحكماء المتقدمين والعلماء المتأخرين وبدأ به مستعينا

بالله تعالى على عمله مستمدا من ارشاده وتوفيقه وهو عز اسمه

مؤيته ذلك بقدرته وطوله ومشيئته ومبنى هذا الكتاب على اربعة

تبويب الكتاب — ٣ — فصول **الفصل الاول** في مقدمة هذا الكتاب **الفصل الثاني**

المقدمة — الأخلاق — في احكام الاخلاق واقسامها **الفصل الثالث** في اصناف

السيرة العقلية — أقسام السياسات — ٦ — السيرة العقلية وانتظامها **الفصل الرابع** في اقسام السياسات

واحكامها

الفصل الاول في مقدمة الكتاب

المقدمة — الواجب على كل انسان الابتداء به هو ان يعلم ويعتقد ان لهذا العالم

٩ — واجزائه صانعا بان يتأمل الموجودات كلها بل لكل واحد منها سبب

وعلة ام لا فانه يجد عند الاستقراء لكل واحد منها سببا وعلة عنه وجد

الاستقراء والمعرفة — ثم ينظر الى تلك الاسباب القريبة من الموجودات بل لها اسباب

١٢ — ايضا ام لا فانه يجد لها اسبابا ثم يتأمل وينظر هل الاسباب ذاهبة

الى ما لا نهاية له ام هي واقفة عند نهاية ام بعض الموجودات مسببات

(٢) وهو عز اسمه . (٩) اقرأ : « هل لكل منها سبب » (١١) اقرأ : « هل لها أسباب ... » مطابق « ب » ص ٤ . (١٢) « أيضا » ساقطة في «ق» .

١ للبعض على سبيل الدور فانه يجد القول بانها ذاهبة الى غير نهاية محالا

ويجد القول بان بعضها سبب للبعض على الدور محالا ايضا لانه يلزم ان يكون

الشيء سببا لنفسه فبقي الاسباب متناهية واقل ما يتناهى اليه الكثير هو

٤ علاقة السببية الواحد فسبب الاسباب موجود وهو واحد والعبارة عنه بما

وجد السبيل اليه من الالفاظ والاوصاف ❊ فلما اراد العبارة

دان وصف له علم انه لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف التي شاهدها وعلمها

٧ لتفرده بذاته ولانه منزه عن كل ما احسه وعده ولم يجد طريقا احسن

من ان ينظر في الموجودات التي لديه فاذا آنسها وجدها صنفين فاضل وخسيس

❊ ووجد الاليق بسبب الاسباب وموجدها الواجد الحق ان يطلق عليه

١٠ الأوصاف ومراتبها افضلها مثل انه راى الموجود والمعدوم ❊ وعلم ان الموجود افضل

من المعدوم فاطلق القول عليه بانه موجود وراى الحي وغير الحي وعلم

ان الحي افضل فاطلق عليه القول بانه حي وراى العليم وغير العليم فاضاف

١٣ اليه العلم ❊ وكذلك جميع الاوصاف ❊ والواجب عليه اذا

(٣) متناهية (٨) تأملها = « أ » .

اراد صفته تعالى ان يخطر ببالِه انه منزه عن ان يشبه تلك الصفة بل

٢ هو افضل منها واشرف واعلى لانه سبب وجود كل صفة ثم اذا تأمل اجزاء

العالم كلها وجد افضلها ما هو ذو نفس وتجد افضل ذوي الانفس الذي له

الاختيار والارادة والحركة عن روية وافضل ذوي الارادة والحركة — مراتب الانسان

٥ عن روية الذي له النظر البليغ في العواقب وهو الانسان الفاضل ❊ — ومحورها : الاختيار

وان يعلم ان الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا ولا باطلا فكيف مبدع الطبيعة — ثم الارادة والحركة

وموجدها ❊ والباري تعالى حيث وهب الاختيار والروية والفكر

٨ للبرية لم يكن ليهمل امرها وكان من عدله ان ينهج لها نهجا تسلكه ❊ وظاهر ان

في الناس وعقولهم وقوى انفسهم تفاضلا بينا حتى ان الواحد منهم يفوق

بالفن الواحد جميع ذوي جنسه ويعجز الباقون عنه فاقتضت حكمته ان يجعل فيهم

١١ من افضلهم واسطة بينه وبينهم يلقي اليه ما ينتظم به امر معاشهم ومعادهم

ويقدره على ابلاغهم حتى يقوم بتبليغ ما يلقى اليه ويقدر بتلك القدرة

وذلك الالهام على ايضاح السبيل الداعية الى الحق ❊ ثم ينبغي ان يعلم

(١) اقرأ : « بل هـــو » (٢) كل صفة = ... = وموصوف «ق» ❊❊ (٧) وهب

(٨) صياغة «ق» تقطع بعدم دقة الناسخ اذ تقول : « وكان من الواجب فى عدله » . رغم ذلك فقد مال الى ترجيح هذه الصـــياغة « ك » . انظر التكـريتى م . س . ذ ، ص ٩٠ هامش ٧ .

(١٠) تضيف « أ » عقب » عنه « : « حتى يقوم ذلك الواحد » وتلغى كل ما يأتى عقب « عنه » حتى كلمة « بتبليغ » الواردة فى السـطر ١١ (١٢) ويقـدره ـ . ـ ويقـدر «ق» = تلك = بتلك «ب» .

انواع الأفعال وحدود المسئولية الفردية

ان المكافاة من فضله واجبة وانها انما تجب في الاعمال المقرونة بالنيات (١)
والدليل على ذلك ان المرء لا يجازى على ما يعمله في نومه ولا على ما ليس
بارادته واختياره * مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته ولا على غذائه
واستفراغه وان كان فيهما بعض الارادة * واول ما يستدل به المرء (٤)
على وجوب المكافاة هو انه اذا عرف ربه واعتقد ما ذكرناه من وحدانيته
وتنزهه عن صفات المخلوقين * واهتدى بمعرفته ومعرفة رسوله
صلى الله عليه وسلم وآله وانتهج المنهج الواضح وجد في صدره سعة وفي احواله (٧)
استقامة ومن الاشرار سلامة وعند الاخيار حظوة وفي معاشه
سدادا بمقدار ما يفعله وينويه منه فاذا تيقن ذلك فينبغي له ان يتقدم
على سياسة احواله بقلب قوي ونية صادقة وصدر واسع ثقة بان (١٠)
ما ياتيه من ذلك وان قل يجر عليه نفعا يجل * وينبغي ان يعلم
ان البارى جلت قدرته خلق الخلائق بحكمته فابدعها ابداعا وجعلها اجناسا
وانواعا على صور مختلفة واشكال متباينة واودعها من السرائر الالهية (١٣)

(١) = ... = من فضله (٣) غذائه = اغتذائه «ق» (٦) وتنزهه = ونزهه «ق»
(٧) وانتهج (٩) (منه) (١١) اقرأ : نفعا (يجل) كذلك «ب» ص ٧ .

ما افرد كل واحد منها بصورة مضمنة نوعاً من الحكمة يبرزه العقل الصادر

٢ عنها نحو غاية محدودة لا يشاركها فيها غيرها واشاع فيها مع اختلاف

صورها وتباين غاياتها من نور الربوبية ما حرك كلا منها نحو المبدأ

الذي منه كان انبعاثه ۞ واختص الانسان من بينها بأكمل صورة

قوة الانسان : الادراك

٥ وافضل هيئة فعدل مزاجه واخلاطه ۞ وهيأ له آلة الادراك

والاحاطة ۞ وافاض عليه من فائض جوده وخيره ونور جوهرية

ما استنارت به نفسه وايد منه جسمه فسرت قوته في جميع ما دونه

٨ من اصناف الموجودات حتى تملكها بطشاً بجوارح جسده ۞ واحاط

بمعارف نفسه المشتملة على معانيها واسبابها على معرفة جوهر كل واحد

منها وماهيته ۞ ولما كان غرضنا في هذا الكتاب الابانة

الهدف من المؤلف: كمال الانسان وسموه بفضائله

١١ عن الكمال الخاص بنوع الانسان الحاصل باستعمال الفضائل لأمور بها

واجتناب الرذائل المنهي عنها احتجنا الى ذكر القوى المنبعثة بالفيض

الاول وما فيها من الفضائل التي شأنها ان تظهر في هذا العالم

(٢) غيره (٥) = ... = آلات ق (١٠) وماهيته (١١) الحاصل = ... = له ق
(١٣) التي = ... = من ق

١ الى نفس طاهرة وطبع زكي وعقل نقي من دنس الآراء والمذاهب الزائغة

عن الحق ❊ فتتولى تدبير العالم وتسويس اهله بالدين القيم

الدين أداة لمنع التسلط

والسنة العادلة وتخليصهم من ايدي المتسلطين عليهم الذين من شأنهم

٤ ابطال آثار الآراء الشرعية ❊ وازالة رسوم الرياسات المدنية

فيرتب الناس مراتبهم ويصنفهم تصنيفا يعرف كل امرئ

مقامه ويقف عند الذي حد له امامه وينخع بالطاعة لمن فوقه

٧ لمن ولا ينزع الى المنافسة لمن علاه في القدر والرياسة

فتجري الامور الى غاياتها التي حددتها الحكمة الالهية

والشريعة النبوية ❊ والعادات العقلية وتأمن العباد

الرئاسة واحدة والرئيس واحد

١٠ وتعمر البلاد ❊ وتطرد الرياسات باجمعها منقادة

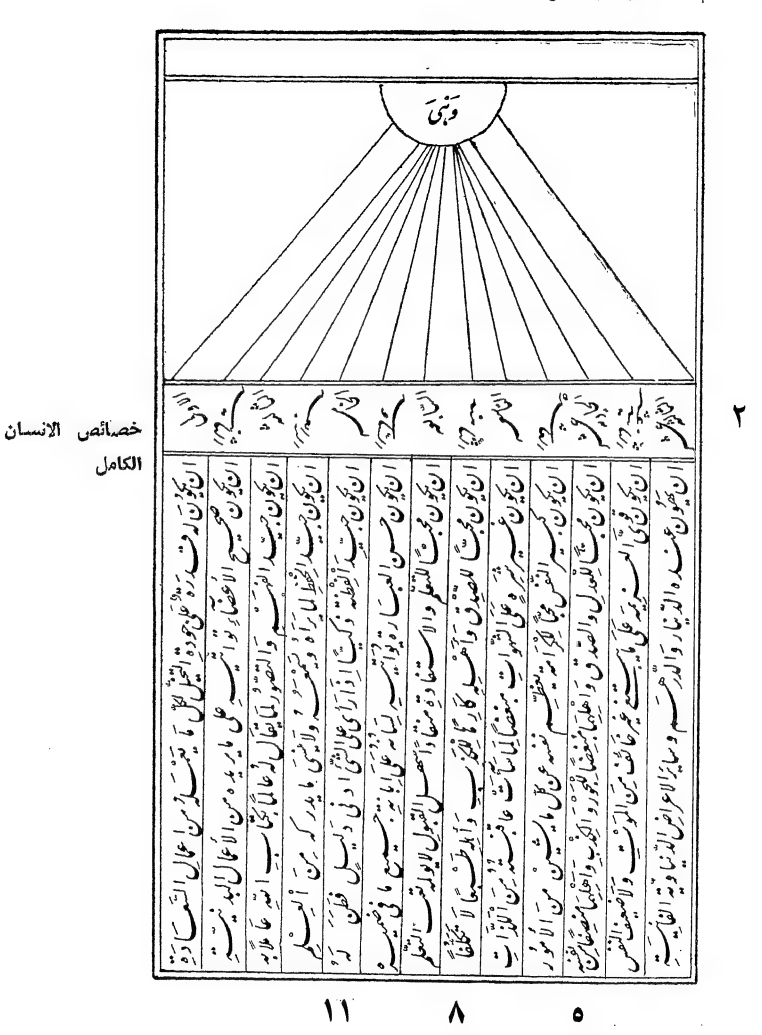
لرياسة واحدة ورئيس واحد وهذا الانسان

في اكمل المراتب الانسانية ❊ وفي اعلا درجات السعادة

١٣ الابدية ❊ واستحقاقه ذلك باجتماع هذه الفضائل فيه

(١) الزائغة (٢) وتسويس = وتسوس «ق» (٥) ويضعهم تصفيفا = وتصنفهم تصنيفا «ق» (٦) وينخع = وينجع «ك» (٧) « — . — لمن — . — » زائدة . مطابق «ك» ، « أ » ، وكذلك «ب» .

(٣) يهون عنده الدينار والدرهم = تهون عنده الدنيا والدرهم «أ» مطابق «ك» (١٠) لا يؤلمه تعب التعلم . مطابق «ب» ص ٩ .



فإن تفرد ببعض هذه الخصال من هذا العالم انتشرت محاسنه في

أطراف بهاد الأرض ۞ وشاع جميل ذكره في أكناف السبع الشداد ٢

في الطول والعرض فمتى اقتضت العناية الأزلية ايداع نسمة يسمو

قدرها ويعز وصفها نظم هذه الجواهر في سلك حواسها الشريفة

ومحالها الكريمة وانخراط هذه الدرر في عقد عقائدها الصحيحة وخواطرها ٥

السليمة تداعت أسباب الإقبال لاجتماعها وتعاطت السعادة عند

القبول لاتباعها ۞ ومتى وفقت خواطره لحماية حوزه ساعدته الأقدار

وإذا اهتمت افكاره بارتفاع دثار لا تعتريه الأخطار ۞ ومن ٨

السعادة لأهل هذا الزمان أن إمامهم ومتقلد سياستهم ومدبر ملكهم

من هو مجمع المحاسن المذكورة ۞ ومعدن الفضائل المشهورة ومن جمع هذه

الخليفة المعتصم نموذج للانسان

المحامد المشكورة من جاد الزمان ببقائه على الدين وذويه ۞ ومن الدهر ١١

بوجوده على الإسلام وبنيه ۞ وهو سيدنا ومولانا ومالكنا خليفة

الله في العباد ۞ والسالك سبيل الرشاد ۞ المعتصم بالله

(١) تفرد بعض = نفرد ببعض «ك» (٤) نظم هذه الجواهر فى سلك حواسها = فنظم هذه الحواس فى سلك جواهرها « أ » (٥) ومحالها فى «ب» = ومخايلها «ق» = ومحاملها فى « أ » (٧) ومتى وفقت خواطره = ومتى وقعت خواطره « أ » .

خصائص القيادة وأثرها في تدعيم الاستقرار السياسي والأمن والطمأنينة في الداخل والخارج

١ اميرالمؤمنين نجل الخلفاء الراشدين ❁ والأئمة المهديين ❁ الذين
قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون ❁ الذي اجتمعت فيه الخصال الموجبة
للخلافة والإمامة من مواتات الطبع لقول الفضائل واستعمالها في مواضعها
٤ واظهارها في نفسه اولاً ثم في سائر اهل مملكته شريفها ودنيها عالمها وجاهلها
كل واحد منهم على حسب ما توجبه طبقته فعمر الدنيا وحصنها ❁ ونشر
عدله فيها وأمنها وتتبع المعروف فأيده وأقامه والمنكر فدحضه
٧ وقوض خيامه وسمت همته في الطاعات وانتهت الى اقصى الغايات
❁ فقد خضعت له الأمم وانقادت له الممالك ونخع له الأعداء وذلت
له السادات ❁ ورضيت برياسته الملوك وسكنت الحروب وائتلفت
١٠ القلوب وكسد الجهل وقامت سوق العلم وانتشر العدل وزال الظلم
واتفقت الآراء واستقامت الامور وبطل الاختلاف ولزم كل حظه
ووقف على ظله وعرف مقداره فالرئيس يأمر وينهى والمرؤوس يسمع
١٣ ويطيع ❁ وانما التام ذلك كله بتيقظ خلد الله تعالى ملكه واستفراغه

(٣) لقول الفضائل = لقبول «ق» ، «ك» (٨) ونخع = وخنع «ك» (١٠) وكسد الجهل = وكسل الجهل «ك» .

وسعه في مصالح الخلق واستعمال همّته الشريفة في تشييد الحق وحسن سياسة

مملكته وتدبيره رعيّته ومراعات اسبابها فهو بذلك منصف لها من نفسه

ولبعضها من بعض وانّ امرًا كان من شجرة الرسالة منزعه وفي بحبوحة

الامانة مربعه ومن اسرة النبوة مخرجه لخليق ان يكون لرضى الله

حائزًا وبالزلفى لديه فائزًا وبالنعماء منه مغمورًا وبالحسنى منه مشمولاً

وهذا ما انتهى اليه ونبع الملوك من نعت شيمه واخلاقه وكرمه وطيب

اعراقه اذ اكثر ما يضيق عن وسعه باع الكلام وتعجم السنة الاقلام

كما قيل شعر

لا احيل للوم فيها والغرام بها ❊ لا كلّف الله نفسًا فوق ما تسع

جعل الله تعالى طول مدّته وافيا على عرض الدنيا وظل دولته ضافيا

كالسماء العليا وهنّاه بهذه الهبة وبارك له في هذه النعمة حتى يملأ

الخافقين عدلا شائعا كما ملأهما فضلا بارعا ويعمّ المشرقين فعلا

جميلاً كما عمّهما طولاً جزيلاً ممتعا بأركان حضرته مبلغا فيهم كل

شرعية السلطة والانتماء الى شجرة الرسالة

٢ ٥ ٨ ١١

(١) همته (٨) شعرا (١١) وهنّاه (١٢) الخافقين ٠

١ مأمول ومروم مع طول العمر والسلامة من حوادث الزمان وغيره
انّه جوادٌ كريمٌ ❁ وقد آن أن نأتي بما وعدنا به ان شاء الله تعالى
ونسأل الله التوفيق والهداية إلى سواء الطريق بمنّه ولطفه وكرمه ❁

الفصل الثانی

٤ الفصل الثاني في أحكامها وأقسامها

قد ثبت بالبرهان الصادق ان الانسان من بين سائر الحيوان ذو فكر

الانسان والحيوان: الفكر والتمييز

وتمييز فهو ابداً يختار من الأمور أفضلها ومن المراتب أشرفها ومن
٧ المقتنيات أنفسها اذا لم يعدل عن التمييز في اختياره ولم يغلبه هواه
في اتباع أغراضه وأولى ما اختاره الانسان لنفسه ولم يقف دون
بلوغ غايته ولم يرض بالتقصير عن نهاية تمامه وكماله ❁ اذ هو من
١٠ تمام الانسان وكماله ان يكون مرتاضاً بمكارم الأخلاق ومحاسنها متنزّهاً
عن مساويها ومقابحها ❁ آخذاً في جميع احواله بقوانين الفضائل عادلاً

قوانين الفضائل

في أفعاله عن طرق الرذائل ❁ واذا كان ذلك كذلك فقد وجب عليه
١٣ ان يجعل قصده اكتساب كلّ شيمة سليمة من المعائب ويصرف همّه

(١) اختاره (٩) (اذ هو من تمام الانسان وكماله) (١٣) همته .

في اقتنائه خيم كريم خالص من الشوائب وأن يبذل جهده في اجتناب
٢ كل خصلة مكروهة ويستفرغ وسعه في اطراح كل خلة مذمومة حتى يحوز الكمال
بتهذيب خلائقه ويكتسي حلل الجمال بدماثة شمائله فإنه إذا حاسب — التزام الفرد بأن يحاسب نفسه
نفسه وأجاد فكره علم أن الضرر في مساوي الأخلاق أكثر من النفع وأن
٥ الذي يعدّه نفعاً وليس هو نفعاً على الحقيقة يسير جداً غير باقٍ ولا مستمر
وأن هذا اليسير الذي يعدّه نفعاً لا يفي بالضرر الكثير والعار الدائم المتصل
ويعلم أيضاً أن الشرور والخبث يجلبان غلبة الشر ويوحشان منه
٨ الناس ❁ ألا ترى أن من تشرّر قصده الناس بالشر واستعدوا للأذى
واحترزوا منه وكرهوا نفعه وحظروا عليه وجوه الخير فقد بان بما
ذكرنا فضيلة الخلق الجميل ورذيلة ضده فأما مراتب الناس في قبول هذا
١١ الأدب الذي سميناه خلقاً والمسارعة إلى تعلمه والحرص عليه فإنها — أدب الخلق الجميل ومراتبه
كثيرة وهي تشاهد وتعاين فيهم وخاصة في الأطفال فإن أخلاقهم
تظهر فيهم منذ مبدأ نشوئهم ولا يسترونها بروية ولا فكر كما يفعل

أبل

(٥) = ... = بل هو يسير «ك» (٧) غلبة = عليه «ك» ❁❁ «ق» (١٣) نشوئهم .

الرّجل التّام الّذی انتهی فی نشوه وکاله الی حیث یعرف من نفسه ما یستقبح
منه فیخفیه بضربٍ من الحیل والافعال المضادّة لما فی طبعه وانت
تتأمّل من اخلاق الصّبیان واستعدادهم لقبول الأدب ونفورهم
عنه وما یظهر فی بعضهم من القحة وفی بعضهم من الحیاء وکذلک ما یری

مراتب الانسان فی قبول الأخلاق الفاضلة

فیهم من الجود والبخل والرّحمة والقسوة والحسد وضدّه والی سائر
الأحوال المتفاوتة ما تعرف به مراتب الانسان فی قبول الأخلاق
الفاضلة وتعلم منه انّهم لیسوا علی مرتبة واحدة وانّ فیهم المواتی
والممتنع والسّهل والسّلس والفظّ العسر والخیر والشّریر والمتوسّط بین هذه
الاطراف فی مراتب لا تحصی کثرةً ❊ واذا اُهملت الطّباع ولم ترض
بالتّأدیب والتّقویم نشأ کلّ انسانٍ علی شؤم طباعه وبقی عمره کلّه علی الحال
الّتی کان علیها فی الطّفولیّة وتبع ما وافقه بالطّبع امّا الغضب وامّا اللّذّة
وامّا الذّعارة وامّا الشّره فینبغی ان نقول الآن فی الحیلة الّتی یمکننا بها

کیفیة اکتساب الأخلاق الجمیلة

ان نقتنی الأخلاق الجمیلة فاقول انّه یجب اوّلاً ان نحصی الأخلاق

(۱) انتهی فی نشوئه (۳) = ... = أو نفورهم عنه (۹) کثرة = کثیرة «ق» (۱۰) شؤم طباعه = سوء طباعه «ق» (۱۳) الاخلاق الجمیلة = الاخلاق الحسنة «ق» .

خلقاً خلقاً ونحصي الافعال الكائنة عن خلق خلق ❀ ومن بعد ذلك ننظر
ونتأمل اي خلق نجد انفسنا عليه وبل ذلك الخلق الذي اتفق لنا منذ
اول امرنا جميل او قبيح ❀ والسبيل الى الوقوف على ذلك ان نتأمل
اي فعل اذا فعلناه لحقنا من ذلك الفعل لذة واي فعل اذا فعلناه تأذى
به فاذا وقفنا عليه نظرنا الى ذلك الفعل أهو فعل يصدر عن الجميل ام هو
صادر عن الخلق القبيح ❀ فان كان ذلك كائناً عن خلق جميل قلنا ان
لنا خلقاً جميلاً ما وان كان ذلك كائناً عن خلق قبيح قلنا ان لنا
خلقاً ما قبيحاً ❀ فبهذا الوجه نقف على الخلق الذي نصادف انفسنا عليه
اي خلق هو وكما ان الطبيب متى وقف على حال البدن بالاشياء
البالغة لاحواله نظر فان كانت الحال التي صادفه عليها حال الصحة احتال
في حفظها على البدن ❀ وان كان ما يصادف عليه البدن حال سقم
اعمل الحيلة في ازالته عنه كذلك متى صادفنا انفسنا على خلق جميل احتلنا في
في حفظه ❀ وان صادفناها على خلق قبيح استعملنا الحيلة في ازالته عنا فان

الخلق

مقارنة الأخلاق بالسلوك العضوى

الخلق القبيح وضرورة ازالته

٢ ٥ ٨ ١١

(١٠) البالغة = التابعة «ق» (١٣) فى حفظه = ... = عليها «ق» مطابق «ك» .

اسقام النفس واسقام البدن

١ الخلق القبيح سقم نفسانى فينبغى ان نحتذى فى ازالة اسقام النفس

حذو الطبيب فى ازالة اسقام البدن ۞ ثم ينظر بعد ذلك

الخلق القبيح الذى صادفنا انفسنا عليه هل هو من جهة الزيادة او النقصان

٤ وكما ان الطبيب ايضا متى صادف البدن أزيد حرارة او انقص ردّه

الى التوسط من الحرارة بحسب الوسط المحدود فى صناعة الطب

كذلك متى صادفنا انفسنا على الزيادة أو النقصان فى الأخلاق[٤]

٧ رددناها الى الوسط المحدود فى هذا الكتاب ۞ ولما

كان الوقوف من اول وهلة على الوسط عسرا جدا التمسنا الحيلة

فى ايقاف الانسان خلقه عليه والقرب منه جدا ۞ وذلك

١٠ ان ننظر الخلق الحاصل لنا فان كان من حيث الزيادة عوّدنا انفسنا

الافعال الكائنة عن ضده الذى هو من جهة النقصان وان كان

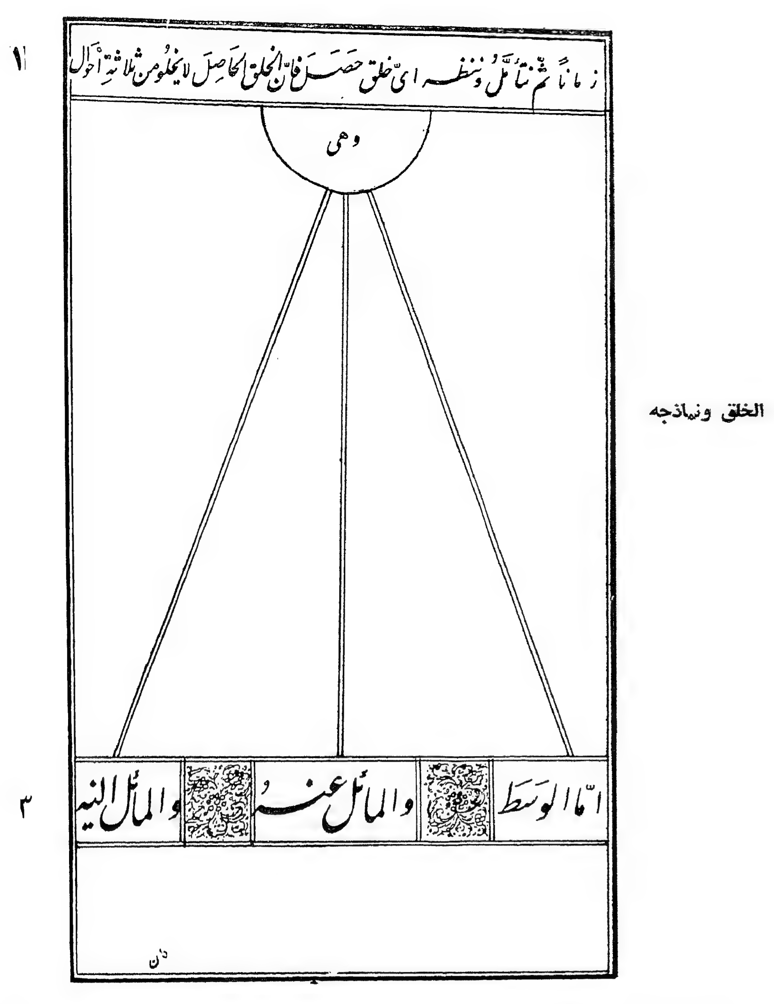
من حيث النقصان عوّدناها الافعال الكائنة

١٣ عن ضده الذى هو من جهة الزيادة ۞ وندیم ذلك

الوقوف على الوسط فى الأخلاقيات وصعوبته

(٤) « لـ » يصف كلمة البدن بأنها زيادة رغم أنها وردت قبل ذلك سطر ٢ ولذلك نحن نميل الى الرأى المخالف .

الخلق ونماذجه



(٣) يضيف «ب» كلمة « واما » قبل كل من العبارتين الثانية والثالثة . انظر ص ١٥ . مطابق للمخطوطة القاهرية « ك » وكذلك كل من « ق »، « أ » انظر أيضا التكريتى : م.س.ذ ، ص ١٠٣ هامش ٣ .

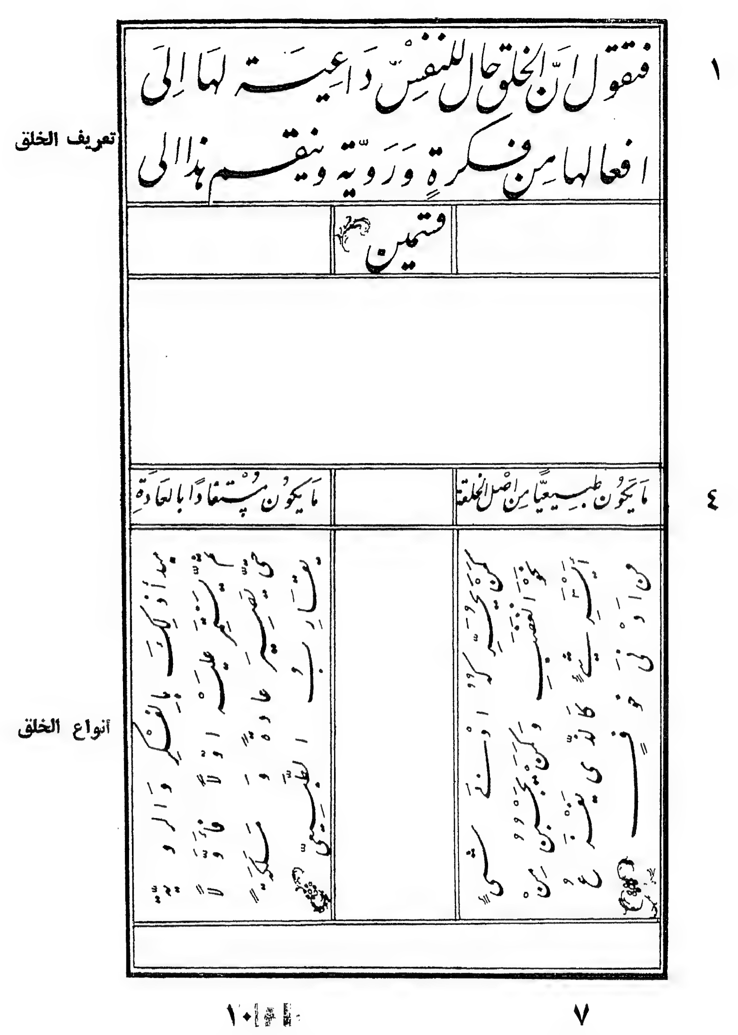
١	فان كان الحاصل هو القرب من الوسط فقط من غير أن يكون قد جاوز	
	الوسط الى الضدّ الآخر دُمنا على تلك الأفعال بعينها زمانا	
	آخر الى ان ينتهي الى الوسط وان كان الوسط قد جاوز	
٤	الوسط الى الضدّ الآخر عدنا ففعلنا الخلق الأوّل ودمنا	ارادة الانسان واصلاح الخلق
	عليه زمانا ثمّ نتأمّل وبالجملة كلّما وجدنا انفسنا مالت	
	الى جانب عوّدناها الجانب الآخر ولا نزال نفعل ذلك	
٧	حتّى نبلغ الوسط او نقارب به جدًّا. ولمّا كان غرضنا	
	في هذا الفصل من هذا الكتاب بيان السّعادة الخلقيّة وان	
	تصدر عنّا الأفعال جميلةً كما قدّمنا وجب ان نقول قولاً نبيّن	
١٠	به ما الخلق وما سبب اختلافه في النّاس وما المرضيّ منه المغبوط	من يجب أن ينتفع بهذا الكتاب
	صاحبه والمتخلّق به ❁ وما المشنيّ الممقوت فاعله والمتوسّم	
	به ونفع هذا الكتاب يشمل ثلاث طبقات	
١٣	من النّاس	

(٢) اقرأ (بعينها زمانا) (٣) = ... = الوسط زائدة ويستعيض عنها «ب» بعبارة « الحاصل » (٥) ودمنا عليه زمانا = ودمنا عليه «ق» (٩) تصدر عنا = تصدر عنها «ك» كذلك نجد « قدمنا » = « قدمناه » وهذا خطأ لغوي يكفي لاستبعاد هذه الصياغة . انظر م.س.ذ ، ص ١٠٣ . (١١) وما المشين الممقوت فاعله .

وهم

	الطبقة الاولى	الطبقة الثانية	الطبقة الثالثة	
الطبقات من حيث الأخلاقيات	تشمل من كانت له عيوب كثيرة وهو يظن انه كامل	تشمل من حصل له بعض الفضائل واعوزه بعضها فهو متوسط	تشمل من هو في غاية الكمال بعيدا من المعايب	٢ ٥
	ووجه منفعته	ووجه منفعته	ووجه منفعته	
موقف كل طبقة من قوانين الأخلاق تعريف الخلق	انه اذا انكر عليه الاخلاق المذمومة تيقظ لها وانف لنفسه منها فربما سلك الصواب	انه اذا وقف على محاسن الاخلاق تاقت نفسه الى ما اخل به منها فتبعه واستعمله	انه اذا مر بسمعه ذكر الاخلاق الجميلة راى انها سجاياه فالتذ بذلك لذة عظيمة ويزيد منها بحسب لذته	٨

(١) وهو يظن = ويظن « لك » (٥) خطأ في قراءة النص «ك» ص ١٠٤ هامش ٨ . (٦) قارن ناجي التكريتي ، م . س . ذ ، ص ١٠٤ هوامش ٤ ، ٧ ، ٩ . كذلك ملاحظاته هامش رقم ١٣ .



١ فنقول ان الخلق حال للنفس داعية لها الى افعالها من فكرة وروية وينقسم هذا الى

تعريف الخلق

قسمين

٤ ما يكون طبيعيا من اصل الخلقة — ما يكون مستفادا بالعادة

أنواع الخلق

٧ ١٠

(١) داعية لها = داعية «ق» (٢) من فكرة وروية = من غير فكر وروية «ق» مطابق للرواية الأولى الثابتة فى النص « أ » وللرواية «ب» ونحن نميل الى تفضيل هذه الرواية التى تضيف لأنها تستقيم مع ما ورد فى باقى الصفحة (٤) تضيف «ق» « ومنها » فى بداية كل شطر من السطر .

التمييز بين القوة البهيمية والقوة العاقلة

واعلم ان لكل شخص قوتين عاقلة(١) وبهيمية ولكل واحدة منهما ارادة
واختيار وهو كالواقف بينهما ولكل واحدة فيهما نزاع غالب ٢
فنزاع القوة البهيمية نحو مصادفة اللذات العاجلة الشهوية
ونزاع القوة العاقلة اعنى النطقية نحو العواقب المحمودة واول
ما ينشأ الانسان يكون فى عداد البهائم الى ان يتولد فيه العقل ٥
اولا فاولا وتتقوى فيه هذه القوة فالقوة البهيمية اذا اغلب
عليه(٧) وكل ما كان اغلب كانت الحاجة الى اخماده وتوهينه واخذ
الاهبة له اشد فواجب على كل من يروم نيل فضيلة ان لا يتغافل ٨
عن تيقظ نفسه فى كل وقت وتحريضها على ما هو اصلح لها وان لا يهملها
ساعة واحدة فانه متى اهملها وهى حية والحى متحرك لم يكن

القوة البهيمية ومخاطر اهمالها

لها بد من ان تتحرك نحو الطرف البهيمى واذا تحركت نحوه ١١
تشبثت ببعض منه حتى اذا اراد ردها عما تحركت نحوه لحقه من النصب
اضعاف ما كان يلحقه لو لم يهملها والمرء لا يخلو فى جميع تصرفاته

من

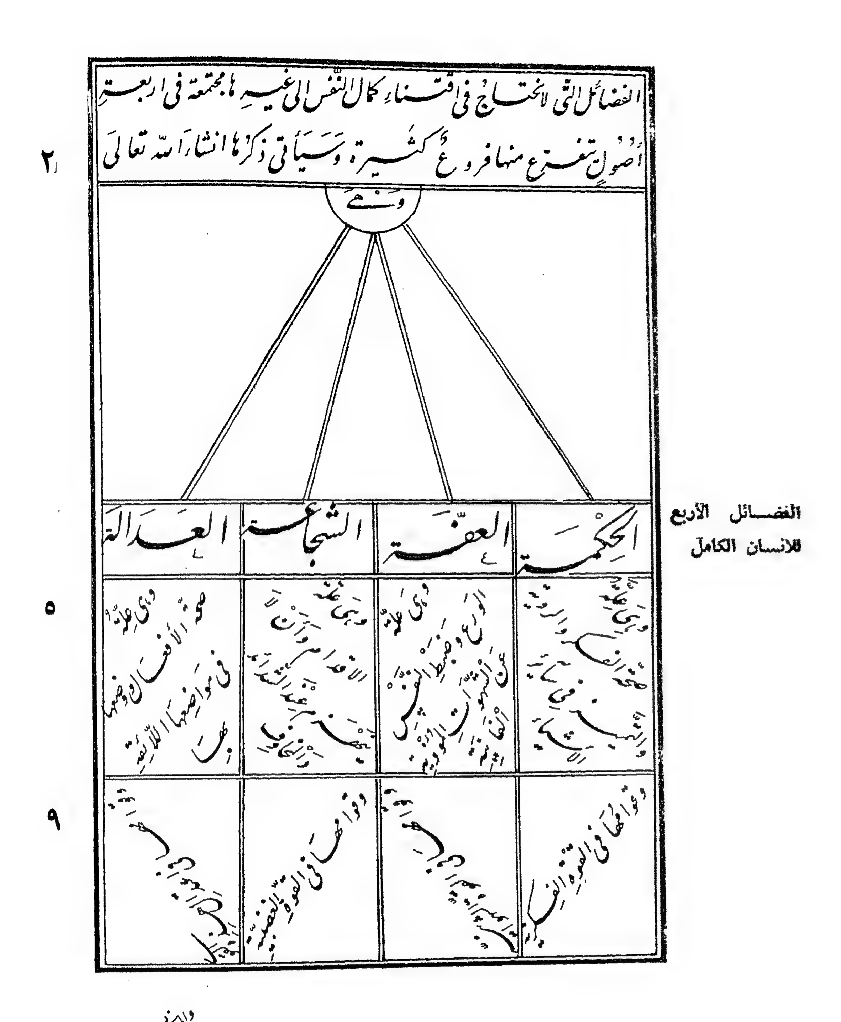
(١) عاقلة = عقليته «ق» . نميل الى هذه الصياغة التى يكررها الكاتب أكثر من مرة انظر السطر ٤ . (٧) = ... = عليه غير واردة فى «ق» .

من ان يلقى امراً محموداً او مذموماً وله في كل واحد من الامرين فائدة
تمكنه استفادتها ويجد في كل واحد منهما نفعاً يمكنه جذبه الى
نفسه ويصادف في كل واحد منهما موضع رياضة لنفسه وهو ان
يحتال للتمسك بذلك الامر المحمود الذي يلقاه او يجد فيه ان وجد
السبيل الى التمسك به او يتشبث بالتمسك به متى ما وجد الفرصة
لذلك وهو لا شك واجد السبيل الى احد هذه السبل الثلاث
❊ واذا تلقاه الامر المذموم فليجتهد في التحرز منه والتباعد عنه
وان لم يجد الى ذلك سبيلاً وهو واقع فيه فليبالغ في نفيه عن
نفسه بغاية ما امكنه فان لم يمكنه التبري منه فليعزم على نفسه انه
اذا تيسر له الخلاص منه لا يعود الى اسبابه ❊ وليقبح الى نفسه
دواعي ذلك الامر ولينبهها على الاعتبار بمن نالهم مضار (ضة)
مثلها فقد ظهر ان المرء تصادف احواله خيرها وشرها موضع الريا
لنفسه والاصلاح لاخلاقه وقد اجمعت الفلاسفة على ان جميع اجنا

قواعد السلوك والممارسة

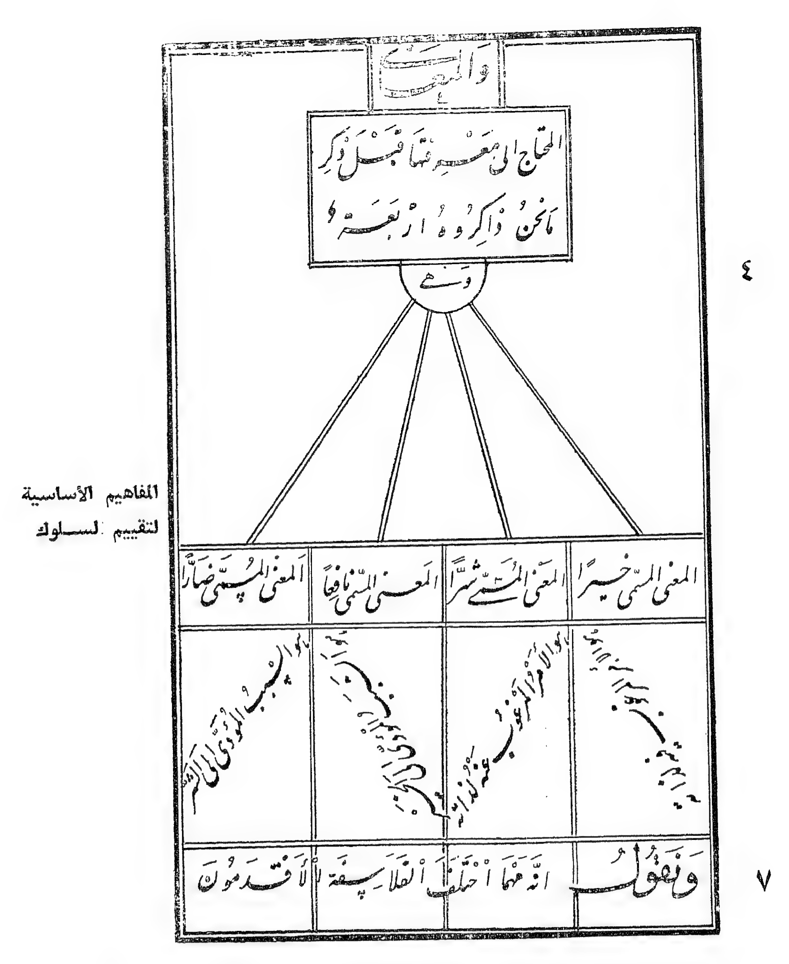
السبل الثلاث للتعامل مع النفس

(٤) أو يجد فيه = ... = غير واردة في «ق» . (٥) متى ما وجد = متى وجد «ق» .
(٧) عن نفسه = ... = محذوفة من «ك» (١١) ولينبهها على الاعتبار بمن .



الفضائل الأربع للانسان الكامل

(١) الفضائل = أجناس الفضائل «ق» (٧) وان لا ينهزم = وان لا ينهزم المرء «ق» العمود الثانى من اليسار) . (٧) (عمود رابع.) فى مواضعها = فى موضعها «ق» .



(٤) انظر خطأ « ك » ص ١٠٨ هامش ١ . (٦) فى العمود الاول « ق » تقرأ « المطلوب » وفى العمود الثانى « المعروف عنه » ونحن نعتقد ان كلمة « المرغوب » اكثر دقة واكثر اتساقا مع أسلوب الكمال . انظر « ك » ص ١٠٨ .

القوى المتحكمة فى النفس البشرية

المشهورون فيما اختلفوا فيه من أمر النفس فلم يختلفوا ان لها قوى ثلاثا ۞

٢ من فكرة وشهوة وغضب ۞ بل كلهم متفقون على ذلك

والحق انه ليس الامر الذي يذكر عنها واحدا فليست تفعل ذلك

بقوة واحدة بل بقوى ثلاث مختلفة تفكر بواحدة وتشتهى

٥ بأخرى وتغضب بادنى ۞ والمثال فى ذلك انا نقول فى العين

انها تبصر من غير ان يكون كلها الذى يبصر بل ناظرها وحده ۞

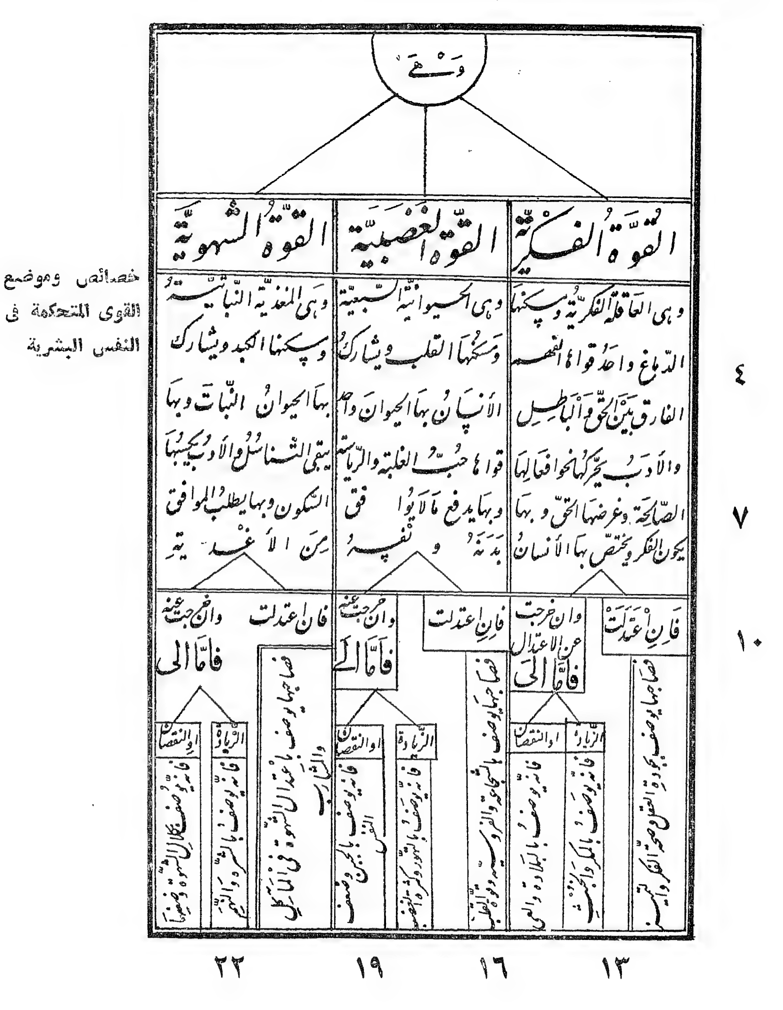
ونقول ان ناظر العين يبصر من غير ان يكون كله الذى يبصر

٨ بل الانسان الذى فيه فكذلك انه ليست النفس بجملتها تشتهى وتفكر

وتغضب بل قوى منها معروفة ۞ تتفرد كل واحدة بواحدة

(٣) أوردت «ق» العبارة التالية : « والحق انه ليس الامر ينكر منهـا هو الذى يشتهى او يغضب ولا بالعكس . هذا وان كانت النفس التى تفعل الأفاعيل ثلاثتها واحدة . فليست ... » والمعنى بهذا النص لا يستقيم . على خلاف ذلك فان « أ » قدمت صياغة أخرى : « والحق انه ليس الامر الذى يفكر منها هو واحدة فليس يفعل ذلك بقوة واحدة .. » ورغم ان هـذه الصياغة أقرب الى النسخة التى اعتمدناها الا انها بدورها أقل وضوحا كذلك نجد «ب» رغم احتفاظه بهذه الصياغة فضل أن يستخدم كلمة « يصدر » بدلا من « يذكر » .

(١) فى ق « وهى هذه » ، وقد اخذ « ك » بالصياغة الواردة فى هذا النص رغم رفضه لها ولدلالاتها . أنظر ناجى التكريتى ، م.س.ذ ، ص ١٠٩ هامش ٦ .



خصائص وموضع القوى المتحكمة فى النفس البشرية

٤

٧

١٠

١٣ ١٦ ١٩ ٢٢

... التقسيم ... الأول من اليمين يحيل الى الفضائل والثانى يحيل الى الرذائل ... ب ص ٢١ . ٥) أيضا فى هذه الفقرة فضل «ك» المخطوطة التى رجحناها . أنظر ... ص ١١١ هامش ٣ . ١٨) فى «ق» «فرأ» «وأخواتها » ولعل النسخة التى نستند اليها ... دقة من الناحية النحوية .

الأخلاق ودرجات التعامل :

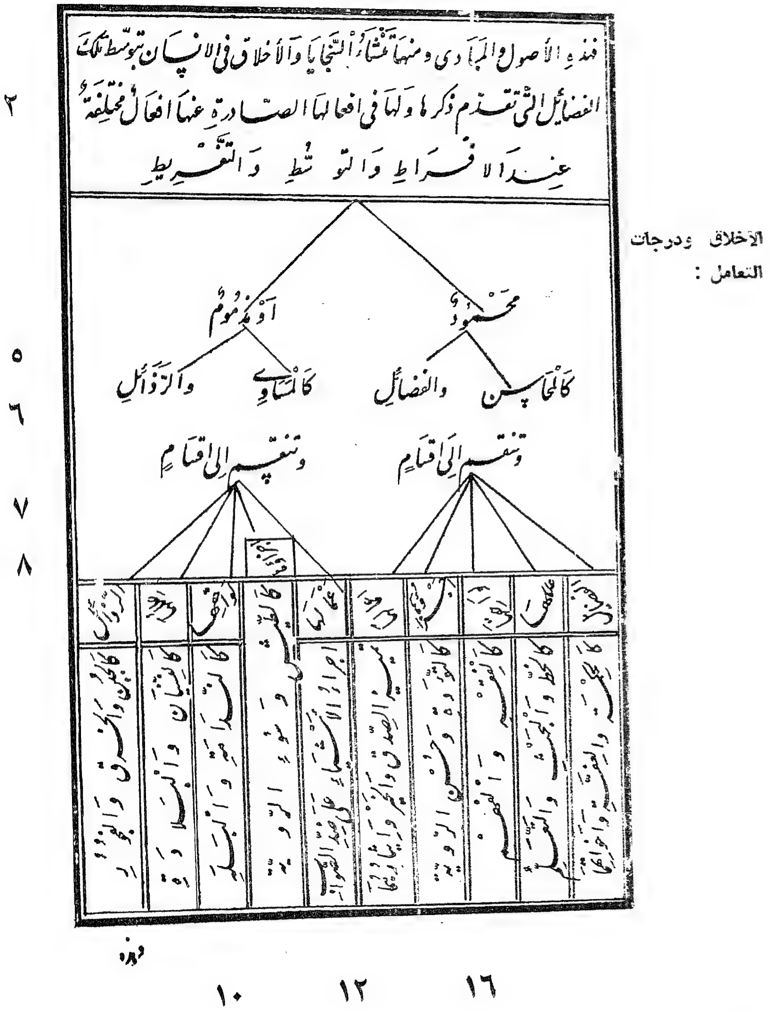
٢

٥

٦

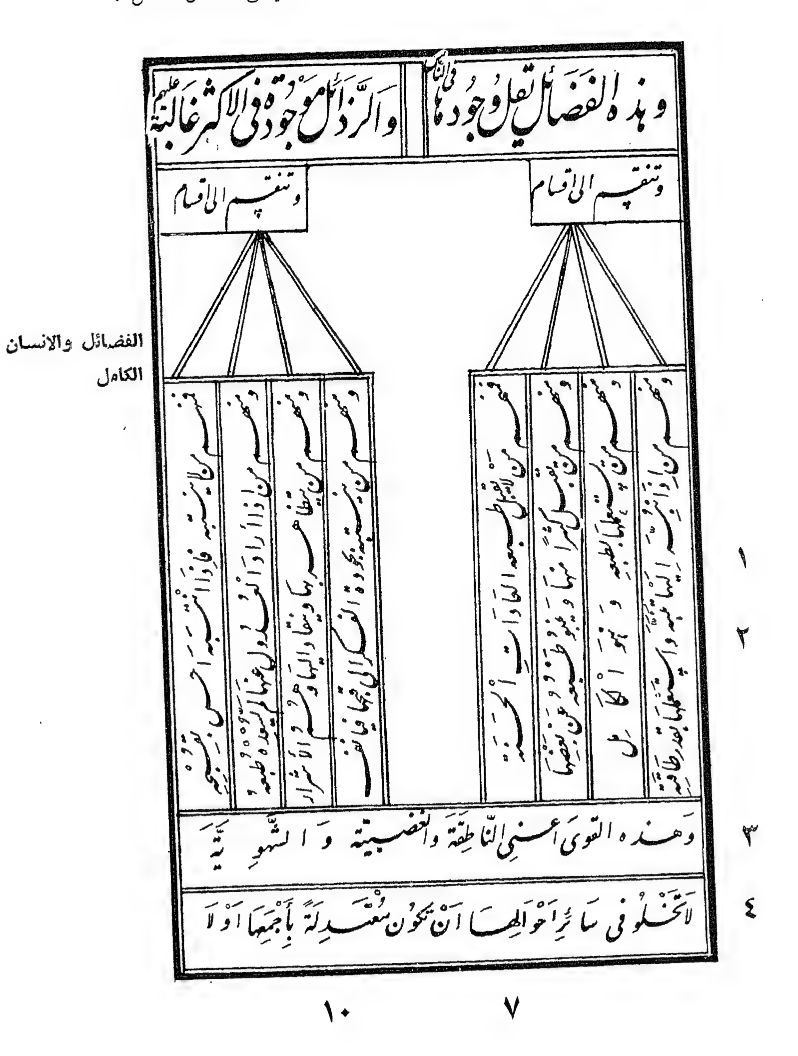
٧

٨

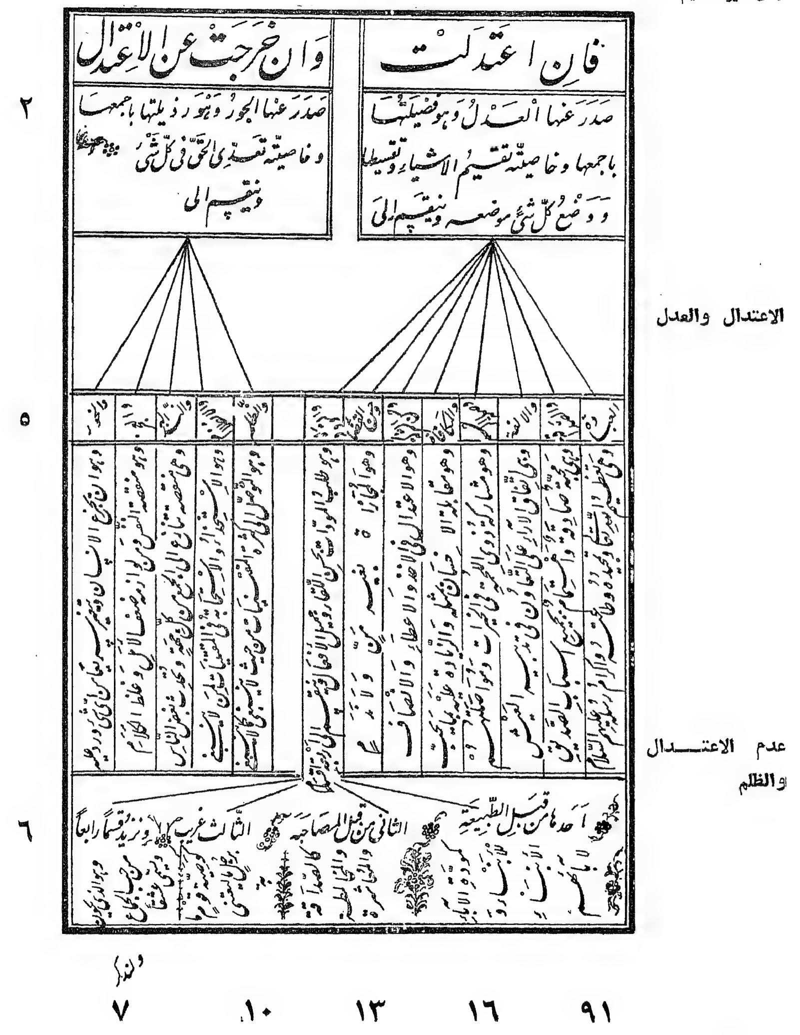


١٠ ١٢ ١٦

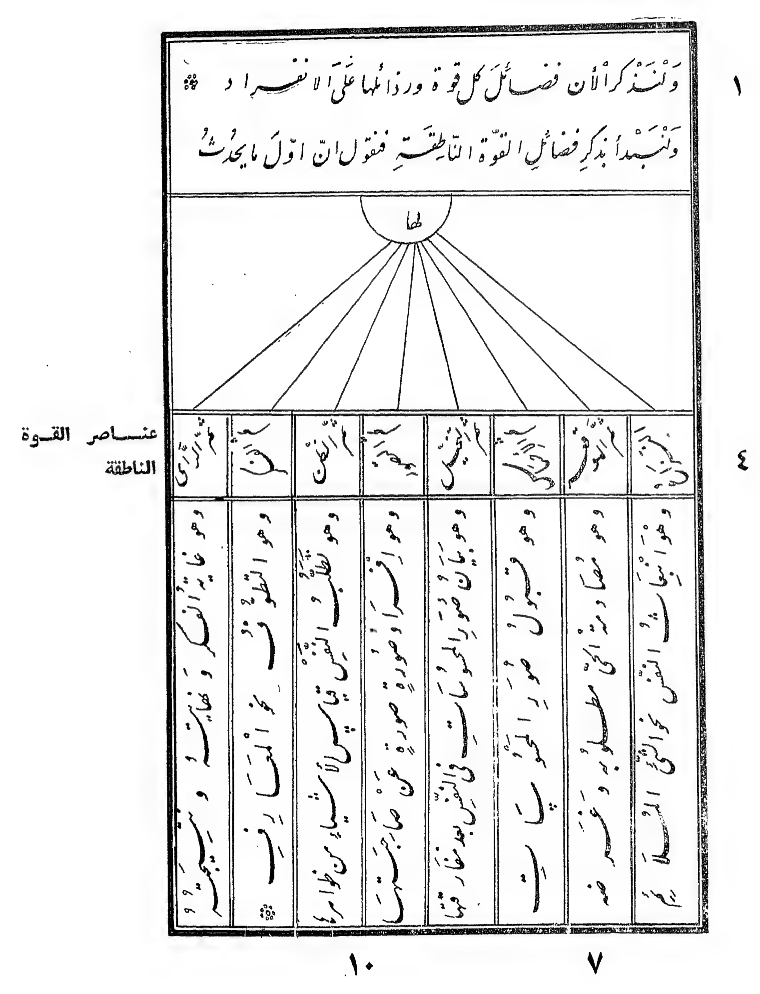
(٢) هذا الجزء من المخطوطة الذى يمثل القسم الاول الايمن من الصفحة باسطره الاربعة ساقط كلية فى «ك» أنظر ص ١١٢ . (٨) لاحظ تعبير الكامل الذى يعنى الانسان الكامل .



(٤) يضيف «ق» كلمة « هذه الأقسام » ويرى «ك» ان هذه العبارة ساقطة وواضح من صياغة الفقرة وأسلوب الكاتب ان هذا الرأى لا يمكن الدفاع عنه . انظر م.س.ذ ، ص ١١٣ هامش ٥ .
(١٨) يوجد بعض الخلاف فى ترتيب خصائص الاعتدال ومظاهر عدم الاعتدال ولكنها ليست بذات أهمية من حيث الدلالة . (٢٠) كذلك « عليهم السلام » يرى فيها صاحب «ك » انها زيادة وهو رأى غير سليم .

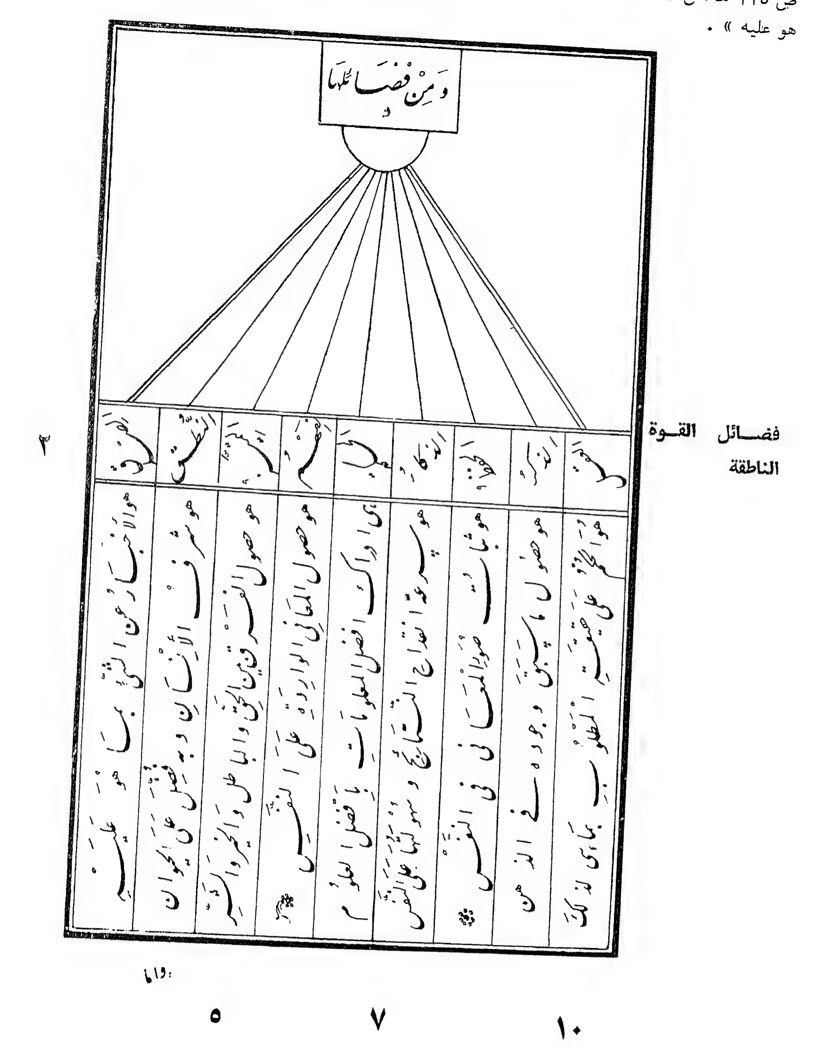


(٨) فى «ق» تقرأ « هو ثبات » كذلك « ك » وأيضا «ب» . على أن قراءة النص كما هو مسجل فى هذه الصفحة « وهو بيان » يستقيم فى الدلالة بنفس قوة القراءة الاخرى . (١٠) يستبدل «ب» كلمة « قياس » بعبارة « الحكم على » . (١٢) فى « ق » لا يوجد حرف الواو الذى يسبق كلمة جملة والمعنى واحد .



(٤) انظر صياغة غير مستقيمة فى «ق» حيث «ك» فضل صياغة المخطوطة القاهرية م.س.ذ ، ص ١١٥ هامش ١ ، ٢ .

(١١) « المطلوب بما هى لذلك » ولعل صياغة « ب » أكثر وضوحا : « بما هو عليه » .



فضائل القوة الناطقة

٣

٥ ٧ ١٠

يرويها «ب» على انها « من غير قصور فى أصل الخلقة » وهذه الصياغة اكثر دقة . (١٠)
ب أخذ «ك» بصياغة المخطوط الذى نحيل اليه بخصوص كلمة « الوفاء » الواردة فى نهاية
٦ م.س.ذ ص ١١٦ هامش رقم ١ .

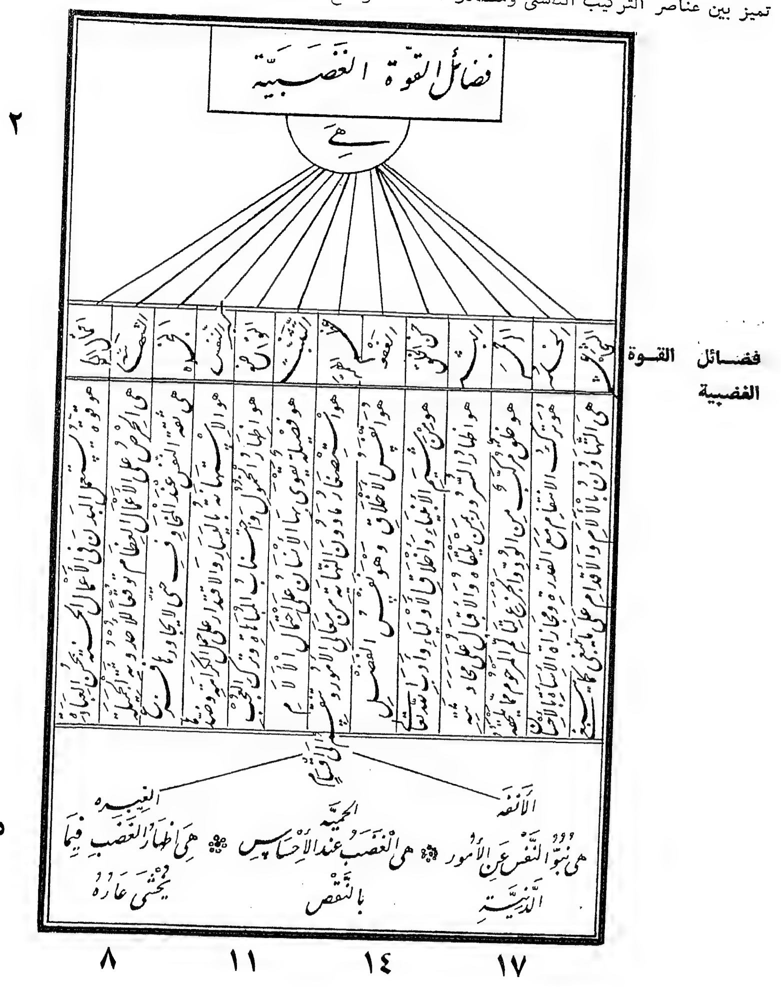
وأما الرذائل الصادرة عنها
فى هذه

الرذائل الصادرة عن القوة الناطقة

الرذيلة	التعريف
البلادة	هى تعطيل هذه القوة واطراحها من غير تقصير فى الخلقة
المكر والخديعة	هو اضمار الشر للغير واستعمال الحيلة والخديعة
الجهل	هو ترك استعمال الصواب لعدم المعرفة
الكذب	هو الاخبار عن الشئ بخلاف ما هو عليه وهو مذموم
الحمق	هو معرفة الصواب وترك العمل به ❁ وقيل تصور الممتنع بصورة الممكن
الخفة	هو الحركة عن غير حاجة ومبادرة الأمور من غير توقف
الغدر	هو الرجوع عما يبذله الانسان من نفسه مما يضمن الوفاء به
السخف	هو اطراح الحشمة والاكثار من الهزل ومجالسة السفهاء
النميمة	هو ابلاغ شخص عن آخر كلاما مكروها ❁
الرياء	هو خلق مذموم غرض صاحبه حسن اعتقاد الناس فيه
الخبث	هو استعمال الفكر فيما لا ينبغى وهو الجربزة

٤ ٧ ١٠ ١٣

(٧) يفضل «ب» القراءة التالية : « وهو قوة استعمال البدن فى الأعمال الحسنة وحسن العبادة » . أنظر م.س.ذ ، ص ٢٦ . (٩) لا يجاوزها . (١٧) «ق» أوردت الفقرة كالتالى : «الرحمة هو خلق موكب من الود الجزع وتألم للمرحوم مما يلحقه» . هذه الصياغة تجعل الرحمة خلق مركب ومصادر التركيب عناصر ثلاث ، على عكس الصياغة الواردة فى النص القاهرى التى هى أكثر دقة اذ تميز بين عناصر التركيب النسى ومصادر الحالة موضع التحليل .



فضائل القوة الغضبية

٢

٥

٨ ١١ ١٤ ١٧

(٢) فهى (٤) غيره (٥) الكراهية (٦) أخطأ «ك» فى النقل أنظر م.س.ذ ، ص ١١٨ . (٩) أخذ «ك» فى هذه الفقرة بالنسخة القاهرية حيث «ق» تصف الأمور الحسنة بكلمة « الذى » عوضا عن « التى » وهو خطأ واضح . أنظر م.س.ذ ، ص ١١٨ ، هامش ٥ نفس الملحوظة فى ١٠ ، ١١ ، ١٩ . (١٣) الصفة حددتها «ق» باصطلاح « التهور » كذلك فضل «ك» .

وأما الرذائل الصادرة عنها ١

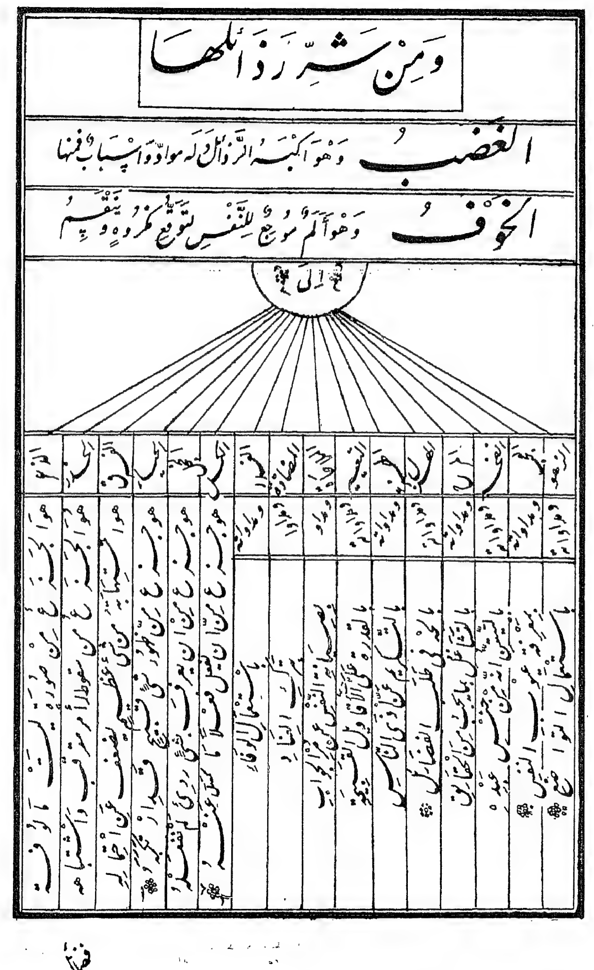
في ٢

رذائل القــــوة الغضبية

الرذيلة	
الكبر	هو استعظام المرء نفسه واستحسانه فعله دون فعل غيره
العبوس	هو التقطيب عند اللقاء وإظهار الكراهة وقلة التبسم
الجبن	هو الجزع عند المخاوف والإحجام عن أدنى فزع
صغر النفس	هو ضعف النفس عن طلب المراتب وقصور الآمل
التهاون	هي التهاون بما يلحق الغير من الآلام وهو مكروه إلا في الحروب
العجب	هو الذي يرى أن الأمور الحسنة التي لغيره موجودة فيه
شراسة الخلق	صاحبها لا ينقاد إلى جميل القول ولا يفارق القبيح
الحسد	هو التألم بما يراه الإنسان لغيره من الخير وتمني إفساد حاله
الفحش	هي المجاهرة بالكلام الغليظ واستصغار الغير في عينه
التهور	هو الإقدام على ما لا ينبغي كما لا ينبغي فيما لا ينبغي
الحقد	هو إضمار الشر إذا لم يتمكن من الانتقام وإخفاؤه للفرصة
الغضب	هو ضد الحلم وهو الذهول من أدنى ضيم

٤ ٧ ١٠ ١٣

(٢) «ك» يفصل بين الغضب والخوف ويجعل كلا منهما احدى الرذائل المستقلة المترتبة على القوة الغضبية ويميز فى نتـائج كل من هاتين الرذيلتين فيجعل الخوف قائد الى السمات الست الأولى من « الـذعر » حتى الكسل أما الغضب فيخصـه بالرذائل الاخرى المتبقية . وذلك على عكس النسخ الاخرى التى ترتب جميع هذه السمات على عنصر الخوف وتترك العلاقة بين الغضب والخوف علاقة غامضة غير محددة . هل الغضب هو مصدر الخوف فى ذهن مؤلف الكتاب ؟ أم أن الغضب ظاهرة مستقلة والجزء المتعلق بها سقط من الناسخ ؟ على كل فان الصفات الواردة فى السطر رقم ٥ جميعها اقرب الى الخوف منها الى الغضب . أنظر على سبيل المثال الزهو والمرح والهزء الأمر الذى يجعل صياغة «ك» مرفوضة .


ومن شر رذائلها

الغضب وهو اكبر الرذائل وله مواد واسباب فمنها

الخوف وهو ألم موجع للنفس لتوقع مكروه وينقسم

٢

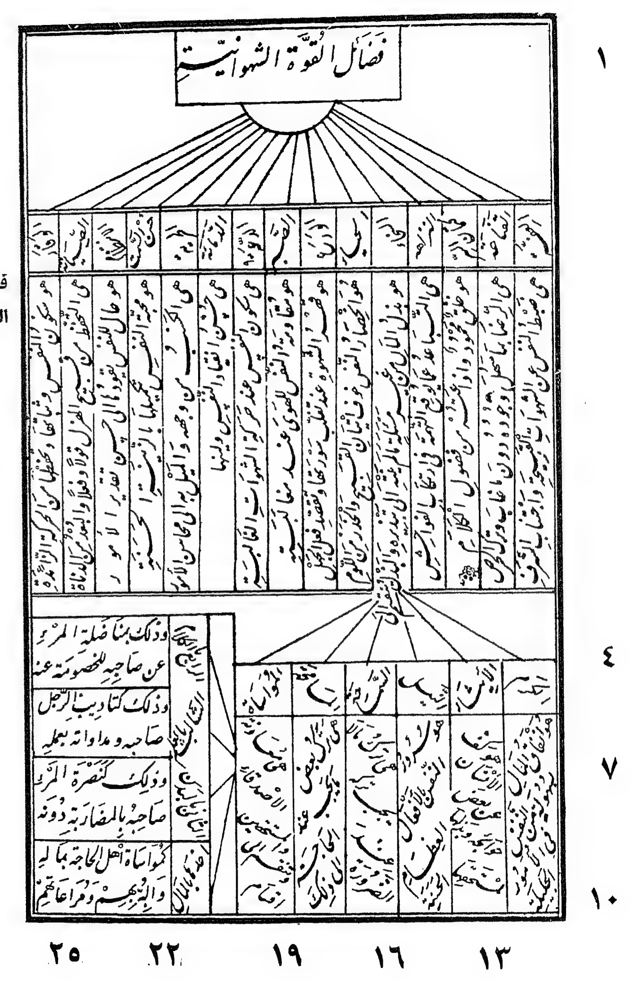
الخوف وعناصره

٥

فضائل

٨ ١١ ١٤ ١٧ ٢

(٤/٥) النبل كذلك «ك» . (٦) ومـداواته بعلمه . (١١) واجتناب الترف . (١٧) فعل الجميل . (٢٠) تضيف «ق» العبارة « وسرعتها الى الجميل » وكذلك يفعل «ك» . (٢٣) كلمة «الانتفاع» تستبدل فى «ق» بكلمة « الادارة » . «ك» يفضل متابعة المخطوطة القاهرية . انظر م.س.ذ ، ص ١٢ هامش ١ .



فضائل القوة الشهوانية

(٤) اقرأ « هو الانكباب » يقرؤها «ب» بعبارة « هو الافراط في تطلب الاشياء الملائمة » وهو بصفة خاصة بالنسبة للكلمة الأخيرة يغير المعنى المراد في النص . أنظر م.س.ذ. ، ص ٣٠ . (٦) لاحظ كيف أن «ك» يأخذ بالمخطوطة القاهرية يستبعد «ق» . انظر م.س.ذ. ، ص ١٢٢ هامش ٤ . (٨) «ب» يستبدل « الخوف » بكلمة « الخرق » . أنظر م.س.ذ. ، ص ٣٠ .

وأما الرذائل الصادرة عنها

فهي

٢

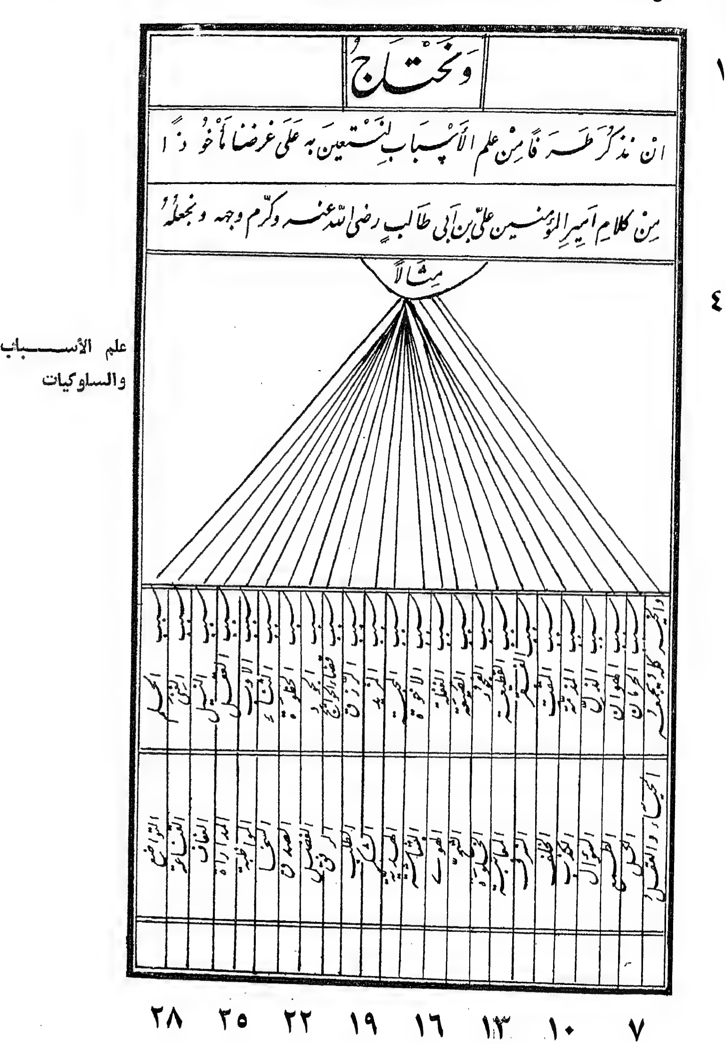
٣ رذائل القوة الشهوانية

[illegible]	الشره	البخل	الخبث	[illegible]	المجون	خمود الشهوة	الشماتة	الحرص
هو الانهماك في الشهوات القبيحة وارتكاب الفواحش	هو الحرص على اكتساب الاموال والاستكثار من المطاعم والمشارب والمناكح	هو منع اليسير مع القدرة وهو محمود في النساء مذموم في الرجال	هي الاستعداد والميل نحو [illegible] على الانسان ومكره ودهائه	هو مركب من الخوف والحياء وهو خلق مذموم	هو استعمال الاقوال القبيحة واستحسانها	هو نقصان الشهوة وهي المنع عن اللذات من غير اضطرار اليه	هي السرور بمصائب الناس وهي من رذائل الطبع	هو الاقدام على الاشياء والمبالغة في تحصيلها بالجد في الفعل خاصة

ويحتاج

٥ ٨ ١١

(٩) أقرأ « السرف » . (١٤) هذه الفقرة أوردها «ك» عقب السطر السادس . (٢٤) كذلك هذه الفقرة وضعها «ك» عقب السطر السادس . (٢٦) سبب «النبل» وليس «النيل» كذلك «ك» (٦) تضيف «ق» عبارتين الأولى : « سبب الطمع ــ افة الورع » والثانية « سبب الاحسان ــ افادة الانسان » .



ونقول ان الشئ الواحد بعينه من شأنه ان يفسد من الزيادة

٢ والنقصان ❊ وقد ينبغي ان نستشهد على ما خفي وغاب عنا

بالأشياء الظاهرة لنا ❊ كما قد نرى في القوة وفي الصحة

فان الرياضة الزائدة والناقصة تفسد القوة وكذلك

٥ الاطعمة والاشربة اذا زادت على ما ينبغي او نقصت

الأخلاقيات وقواعد الاعتدال في الممارسة

افسدت الصحة والمعتدلة تزيد فيها وتحفظها ❊ والحال في العفة

والشجاعة وسائر الخصال الاخرى كذلك فان من هرب

٨ من كل شئ وخافه ولم يحتمل شيئا صار جبانا ومن لم يخف شيئا

لكن تلقى كل شئ صار مقداما ❊ وكذلك من تناول كل لذة صار

شرها والذي يفر من كل لذة فلا حس له لان العفة والشجاعة

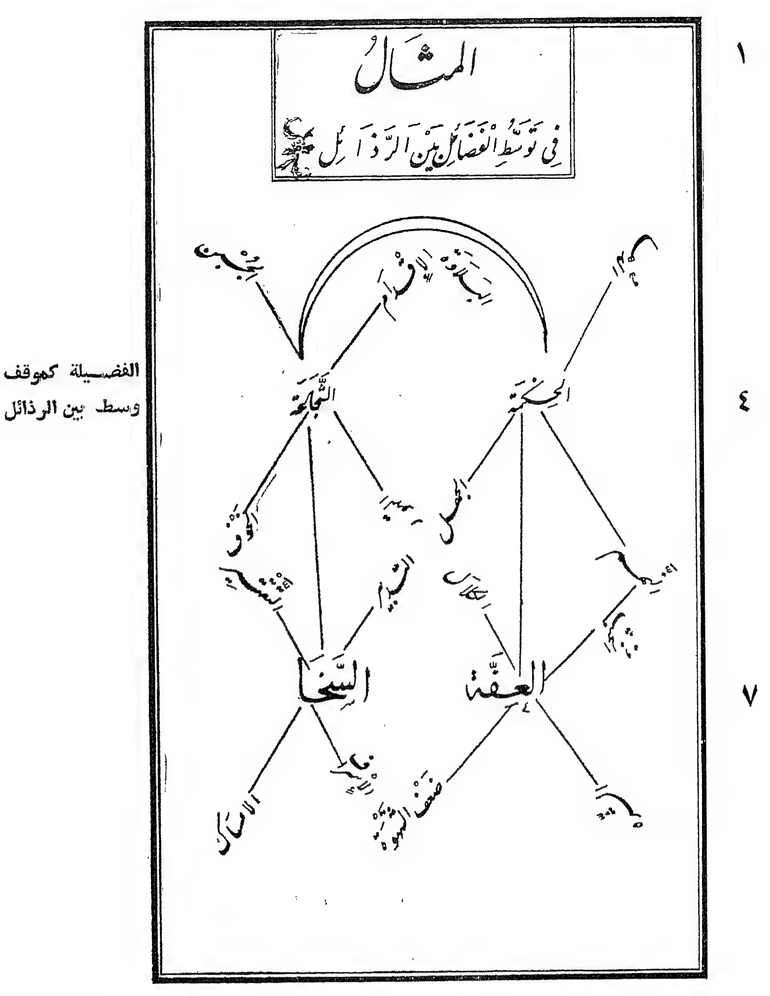
١١ يفسدان من الزيادة والنقصان ويحفظهما التوسط ❊ ولنذكر

لذلك مثالا يقاس عليه ويرجع في الباقي اليه اذ كان

غرضنا الايجاز والاختصار ❊

(٧) الخصال الاخرى . يقرؤها «ب» على انها « الفضائل الاخرى » . (١١) انظر ملاحظات التكريتي، م.س.ذ. ، ص ١٢٤ هامش ٩ التي تزيد من الثقة في المخطوطة القاهرية . (١٢) يفضل «ك» صياغة نهاية الجملة بكلمات « لذا كان » في حين أن سباق المعنى يفرض الصياغة الواردة في النص اعلاه .

١



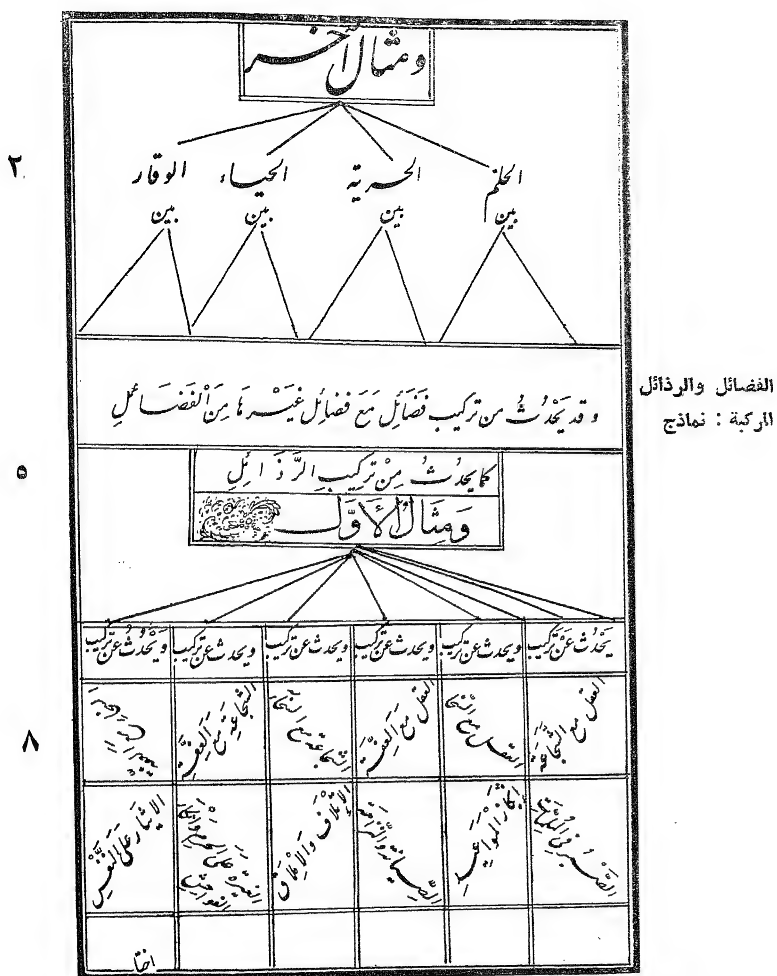
الفضيلة كموقف وسط بين الرذائل

٤

٧

(٢) يضيف فى «ك» العبارة التالية : الفضائل « بين ما نذكره » من الرذائل . (٤) «ك» خرج عن الصياغة المشجرة التى هى احد خصائص هذا النص . كذلك فهو قد أخطأ فى قراءة الصياغة المشجرة بخصوص الحكمة اذ هى وسط بين الجهل والدهاء من جانب والنهم والبلادة من جانب آخر حيث «ك» قرأها بين الخبث والبلادة. انظر م.س.ذ. ، ص ١٢٥ . وقد وقع فى نفس الخطأ «ب» . أنظر م.س.ذ. ، ص ٣٢ .

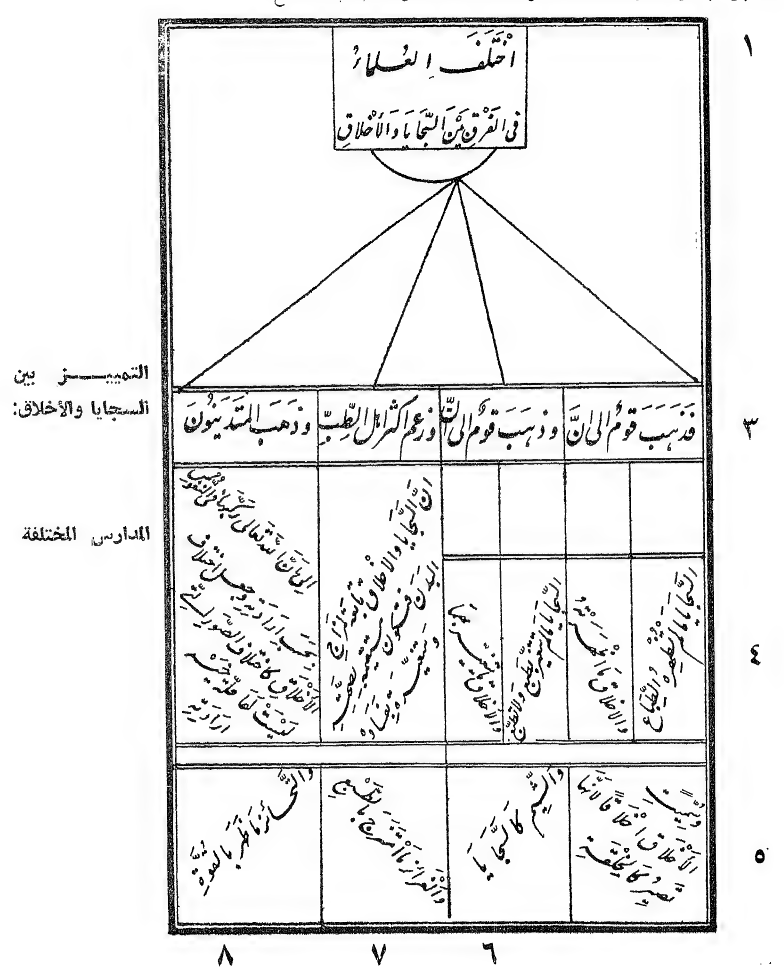
الفضائل والرذائل المركبة : نماذج



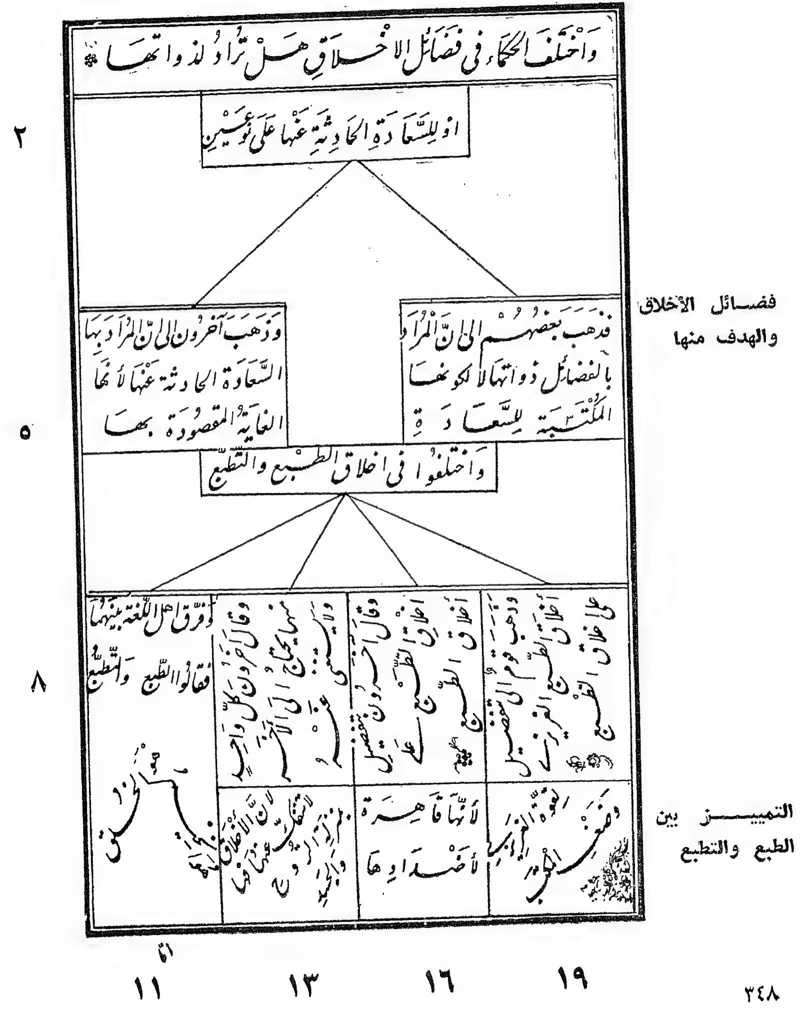
٢ ٥ ٨

(٢) سقط من الناسخ السطر التالي ننقله عن المخطوطة الباريسية : (أ) الحلم بين ضعف النفس والسفه (ب) الحرية بين النذالة والشطارة (ج) الحياء بين التخنث والقحة (د) الوقار بين التواضع والكبر كذلك أورده (ك) ص ١٢٥ على أنه جدير بالذكر بهذا الخصوص ، ما أوردته النسخة المطبوعة بالقاهرة (ب) حيث صاغت هذه الفقرات في الصورة التالية : (أ) الحلم وسط بين الشراسة والحقد (ب) الحرية وسط بين الفبن والظلم (ج) الحياء وسط بين القحة والمهانة (د) الوقار وسط بين الهزل والكبر . أنظر م.س.ذ. ، ص ٣٢ . (٨) اقرأ في العمود الثاني من اليسار كلمة « السخاء » وهي واضحة في العمود الرابع .

(٢) ايضا المخطوطة الباريسية والتى احلنــا اليها اكثر من مرة تحت الرمز «ق» ليست دقيقة فى هذا الموضع وقد اتبع «ك» مخطوطتنا القاهرية . انظر م.س.ذ ، ص ١٢٦ هامش رقم ١ . (٥) الفقرات الاربع الواردة فى السطر الاسفل يجب ان تقرأ مستقلة عما أورده لكاتب فى الفقرات السابقة. يتبع «ك» قراءة مختلفة بحيث يجعل كل عمود من الاربعة استمرارا للعمود السابق الرأسى مباشرة . وهو لذلك عنــدما يصل للفقرة الرابعة والاخيرة ولا يجد لها موضعا يتخطاها ويتجاهل وجودها . انظر م.س.ذ ، : **ص ١٢٦** ــ ١٢٧ على العكس من ذلك فان «ب» يجعل كل فقرة استمرار للعمود السابق مباشرة وهو فى هــذا أكثر منطقية . المخطوطة (أ) لا تقطع .



(٢) «ك» يتبع «ق» ويفضل كلمة «الحاصلة» بدلا من «الحادثة» . وواضح ان هذا التفضيل لامبرر له سوى الرغبة فى التمسك بدلالة المخطوطة الباريسية أنظر م.س.ذ. ، ص ١٢٧ ، هامش ٤ . يؤكد ذلك تكرار كلمة «الحادثة» عقب ذلك مباشرة فى السطر الرابع . (٤) فارق جوهرى بين هذه المخطوطة وما أوردته «ق» و «ك» . والمنطق يأبى الا استبعاد هذه المخطوطات . فالكاتب وهو يعلن ان المراد بالفضائل ذواتها يصير منطقيا مع نفسه عندما يضيف «لا» . اختفاء حرف النفى فى المخطوطات الأخرى لا يمكن أن يكون الا نتيجة عدم فهم العبارة المنقولة ومن ثم سوء التصرف فى الصياغة . والغريب ان التكريتى لم يلحظ هذه الحقيقة انظر م.س.ذ. ، ص ١٧٢ هامش ٦ . بل ان النصف الثانى من منطق هذا التحليل لا تستقيم فى تلك الصياغة بهذا المعنى فهم النص ايضا «ب» انظر م.س.ذ ، ص ٣٣ .

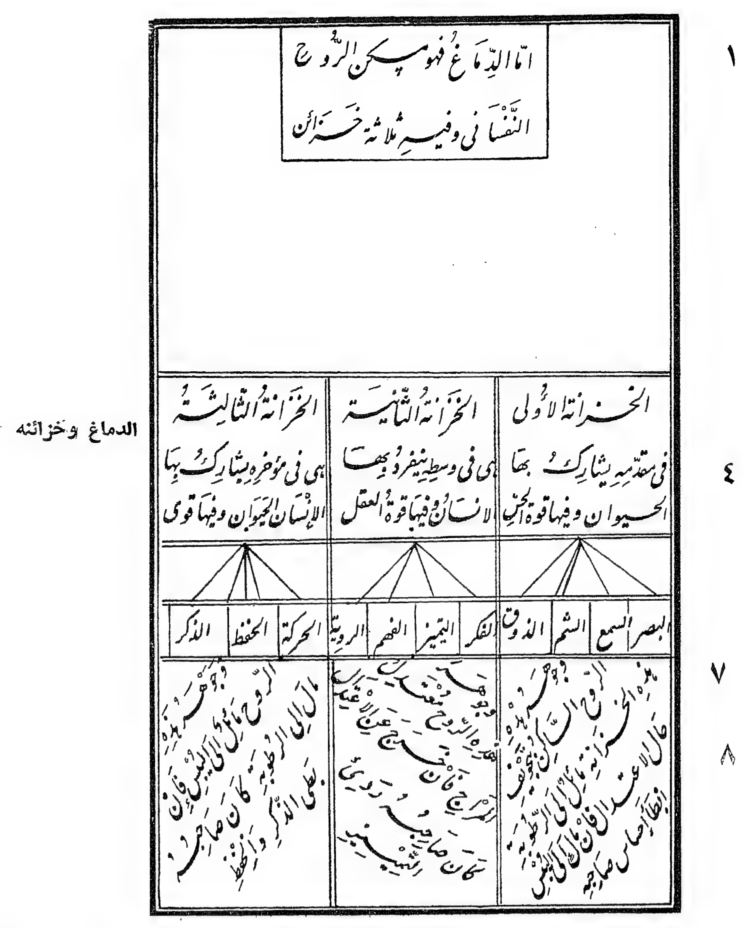


فضائل الأخلاق والهدف منها

التمييز بين الطبع والتطبع

٢ ٥ ٨ ١١ ١٣ ١٦ ١٩

١



الدماغ وخزائنه

٤

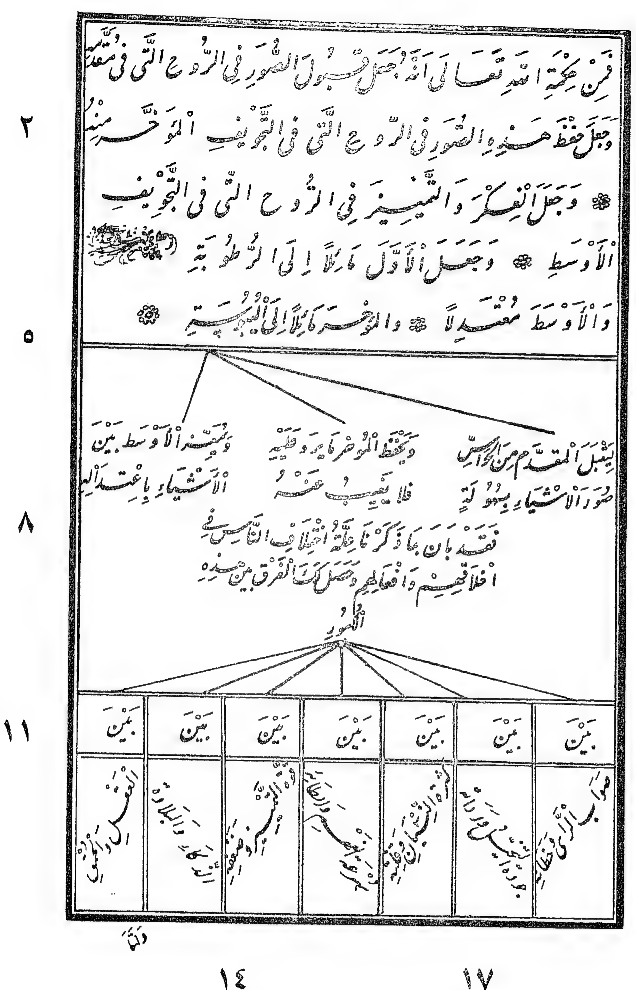
٧

٨

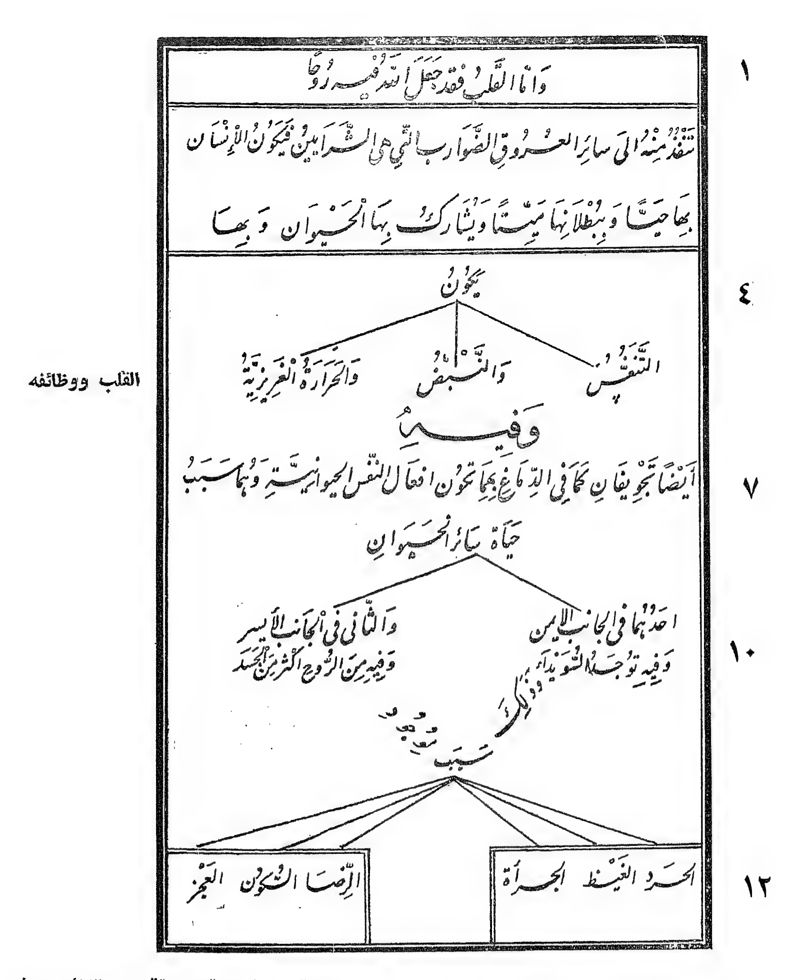
(٤) العمود الأوسط نجد العبارة فى «ق» دون بها فتقرأ = ينفرد الانسان = وواضح أن الصياغة الواردة عن المخطوطة القاهرية أكثر دقة . (٦) يضيف «ك» أمام كل خانة تالية للاولى حرف واو العطف وهى زيادة لا تعنى شيئا قد يفرضها تدوين المؤلف دون عملية التشجير . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٢٨ . كذلك تتفق معنا « أ » ولكن يشير فى المنحنى الآخر «ب» . ولابد وان التكريتى تأثر بهذه الأخيرة .

(١٥) اقــرأ « وابطائه» . (١٧) اقــرآ « وردائته » .(١٨) اقرأ « وخطئه » .

اختلاف الناس في أخلاقهم وأسبابه



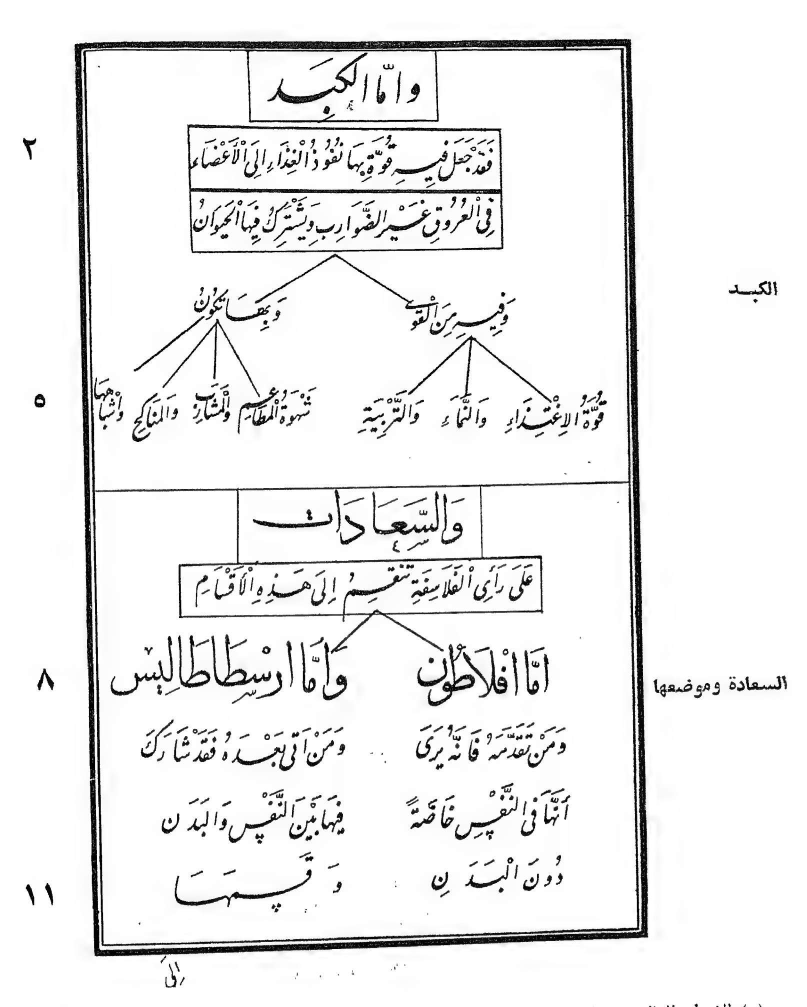
القلب ووظائفه



(١٠) فى «ق» كلمة الجسد تصير « الدم » ولعل هذه الصياغة قد تكون اكثر دقة . (١٢) يضيف «ك» واو العطف فى كلا الفقرتين . انظر م.س.ذ . ص ١٣٠ .

الكبـد

السعادة وموضعها



٢

٥

٨

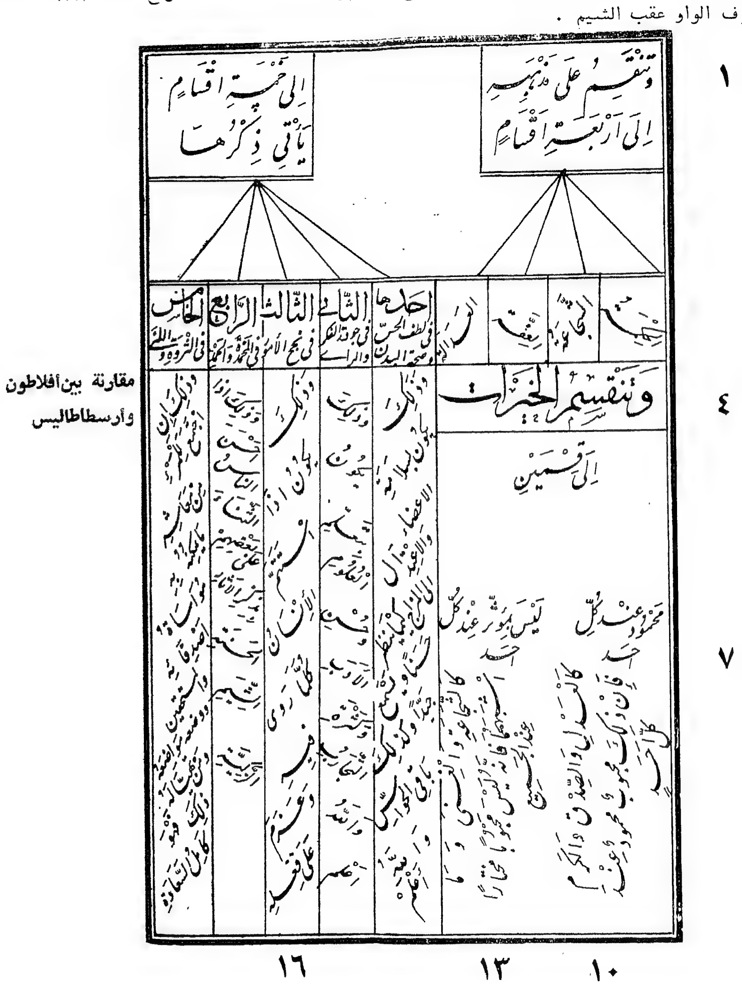
١١

إلى

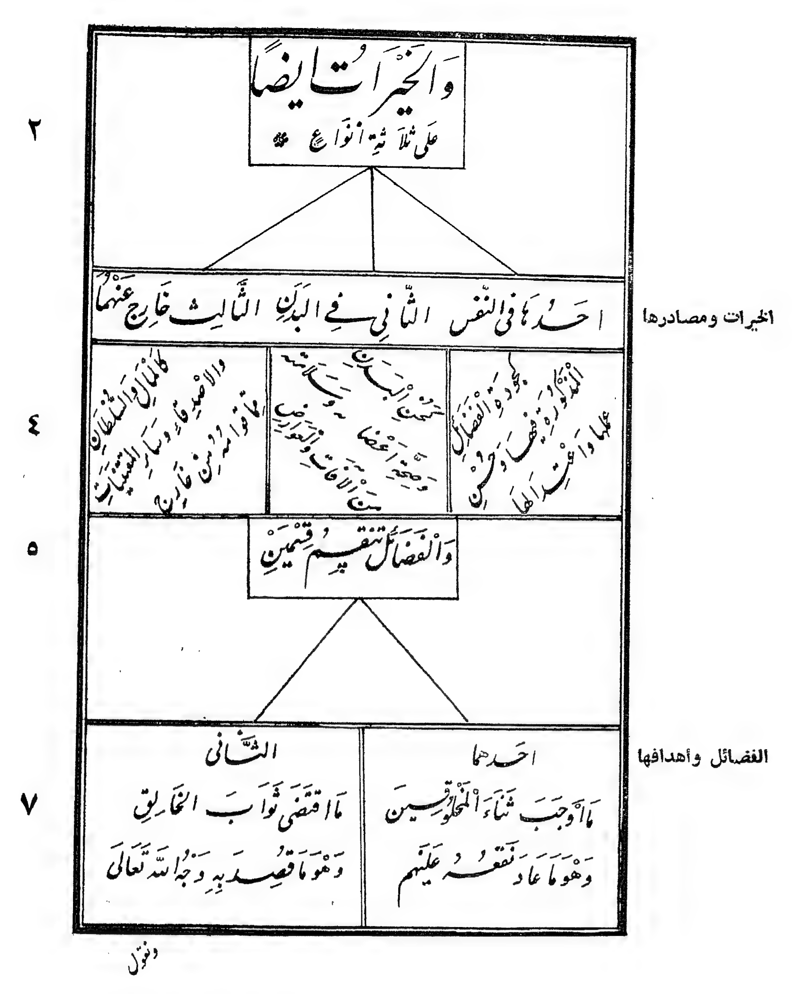
(٥) الشطر الثانى من السطر بالمفرد فى «ق» : المطعم والمشرب والمنكح . كذلك «ك» . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٣٠ هامش ٤ .

(١) الشطر الاول من السطر يحيل الى افلاطون والشـــطر الثـــانى الايسر يحيـــل الى ارسطاطاليس . (١٤) « والاعتـــدال الى المزاج » تقابل فى «ق» « واعتدال المزاج » . (١٧) أضف حرف الواو عقب الشيم .

مقارنة بين أفلاطون وأرسطاطاليس



١ ٤ ٧ ١٠ ١٣ ١٦



(٢) هذه الصفحة القسم الاول منها استمرار لتفصيل مـــذهب ارسطاطاليس حيث ان القسم المعلق بالخيرات فى فقه أفلاطون قد أورده الكاتب فى الصفحة السابقة . والخلاصة انه يعرض للفوارق بين الفيلسوفين بصدد العادات ثم الخيرات ولكنه عندما يتوقف ازاء الفضائل لا يجد حاجة لهـــذه التفرقة ولعل هذا يفسر شعور «ب» بضرورة اضافة كلمة « على مذهبه » فى نهاية السطر الاول وقبل بداية السطر الثانى .

١ ونقول إن الأخلاق غرائز كامنة تظهر بالاختبار وتقهر بالاضطرار

وللنفس أخلاق تحدث عنها بالطبع ولها أفعال تصدر عنها

التمييز بين أخلاق الذات وأفعال الارادة

بالإرادة فهما ضربان . أخلاق الذات وأفعال الإرادة .

٤ والإنسان مطبوع على أخلاق قل ما حمد جميعها أو ذم سائرها .

وإنما الغالب بعضها محمود وبعضها مذموم فتعذر لهذا التعليل

أن تستكمل فضائل الأخلاق طبعاً وغريزة ولزم لأجله أن تحللها

٧ رذائل الأخلاق طبعاً وغريزة فصارت غير منفكة في جبلة الطبع

وغريزة الفطرة عن فضائل محمودة ورذائل مذمومة . وإذا استقر

ذلك فالسعيد من غلبت فضائله على رذائله فقدر بوفور الفضائل

١٠ على قهر الرذائل وسلم من شين النقص وسعد بفضيلة الفضل . فالإنسان

يستحق الحمد على الفضائل المكتسبة لأنها مستفادة بفعله ولا يستحق

على الفضائل المطبوعة وإن حمدت فيه لوجودها بغير فعله .

١٣ ومن القبيح أن يتحرز المرء من أغذية البدن كي لا تكون ضارة

(١) اقرأ « تظهر بالاختيار » . (٧) «ق» تقرأ الفقرة « غير منفكة من جبلة الطبع » وكذلك «ك» على العكس فان «ب» امين على الصياغة التي أوردناها . انظر م.س.ذ. ، ص ٣٨ . كذلك نفس الصياغة واردة في « ا » وهي أكثر دقة .

ولا يعنى بتهذيب اخلاق نفسه ومداواتها بالعلم الذى هو غذاؤها

٢ كى لا يكون باطلا وضارا ❁ واذا كنا نعنى بجميع اعضاء البدن

وخاصة بالاشرف منها فبالحرى ان نعنى باجزاء النفس وخاصة

بالاشرف منها وهو العقل ❁ وكما ان الامراض التى تعرض

٥ للبدن ان لم يعلم الطبيب الاسباب الفاعلة لها لم يتمكن من علاجها

فكذلك علل النفس ينبغى ان نعنى بقلع اسبابها ❁ فمتى احس (علل النفس وأهمية دراستها)

الانسان بانه قد اخطا واراد ان لا يعود ثانيا فلينظر اى اصل فى

٨ نفسه حدث ذلك عنه فيحتال فى ازالته ❁ وبعد فلو لم يكن الى

تغيير الاخلاق سبيل لما كان للاقاويل التى اودعتها الحكماء كتبها

فى استصلاح الاخلاق معنى اذ لم يرج لها نفع ولا جدوى ❁

١١ وكذلك اذا لم يكن للمواعظ التى يقصد بها ذووا الاخلاق

الذميمة من الاشرار معنى اذا لم نطمع فى انتقالهم عما هم

عليه من الشر واذ قد انتهينا الى ما اردنا بيانه فلنتمم الكلام

فيم

(٢) واذا كنا نعنى = واذا كنا لا نعنى «ق» ويعلق على ذلك «ك» بان «لا» ساقطة قراءة «ب» تتفق مع الصياغة التى أوردناها وهى وحدها التى تتفق مع المعنى الذى اراده الكاتب . كذلك فى نفس المعنى « أ » . (٧) تضيف «ك» عقب « ثانيا » كلمة « فيخطىء » . (١٣) واذ قد انتهينا = واذا قد انتهينا «ك» وواضح الخطأ فى الدلالة .

	١
فيه ههنا بعون الله تعالى ولطفه والحمد لله وحده	

والسبيل الى اعتقاد

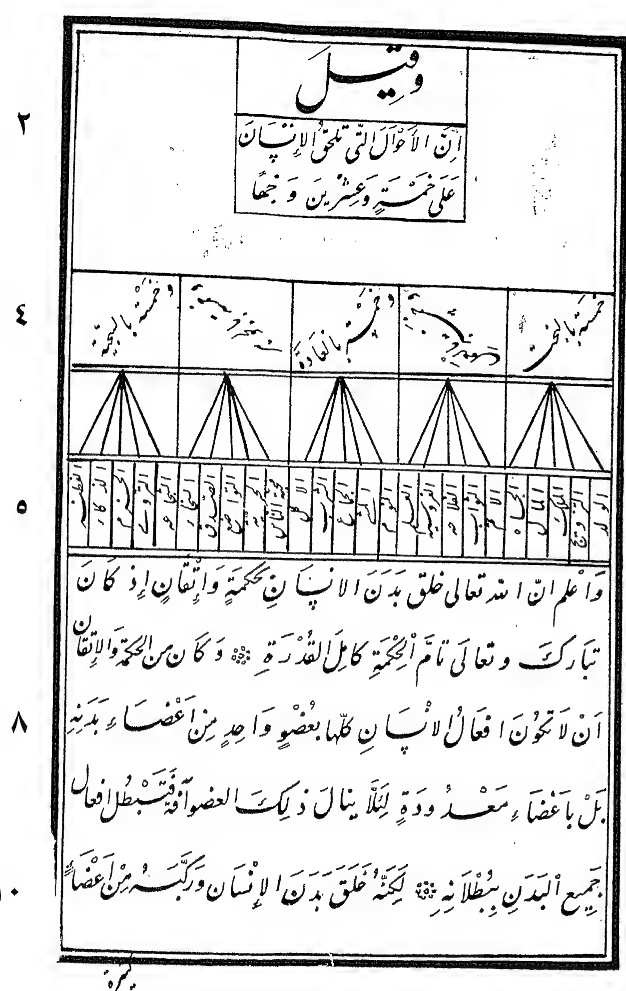
الانسان الاخلاق المحمودة واستعمالها

واجتناب المذمومة واهمالها ثلاثة امور ٤

قواعد الممارسة المثالية ٥

الثالث تهذيب القوة الغضبية باحوال ثلاثة			الثاني بقهر القوة الشهوانية باحوال ثلاثة			الاول ان يقوم القوة النطقية باحوال ثلاثة		
بان يستعمل تعديل قوة الغضب بالرفق ويستعملها على القوة الشهوانية فقط / بان يتذكر ما يشاهده من طيش غيره فلا يرضاه لنفسه عند الغضب	بان يذكر من يؤذيه ان لو كان بعو السوء هل كان يستحسن ذلك منه	بان يتذكر اوقات شهوته فيعدل الى التجمل بنفسه	بان يتجنب مجالس اهل الهوى ويروى الاجتماع باهل الورع	بان يجتنب محاورة السفهاء والخلعاء والفساق والاراذل	بتحقيق النظر في العلوم العقلية والتبحر فيها	بالتدرج الى استعمال العادات المحمودة وترك اضدادها	بمداومة الاطلاع على كتب الاخلاق والسياسات والعمل بها	

(٢) « اعتقاد » يقرؤها «ك» « اعتيـــــاد » . ويفضل كل من «ب» وكذلك «ا» الصياغة الاولى. وكلا الصياغتين يسمح بهما المعنى الوارد فى الفقرة . انظر التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٢٠ هامش رقم ٩ . (٥) اقرأ العمود الاول من اليســـــار :« بتعديل القوة » (١٢) بأن يذكر من يؤذيه = بأن يتذكر من يؤذيه «ك» . (١٤) يضيف «ب» كلمة « تعديل » قبل لفظ « القوة الشهوانية » . انظر م.س.ذ. ، ص ٤ .



وقيل

ان الاحوال التى تلحق الانسان على خمسة وعشرين وجها

واعلم ان الله تعالى خلق بدن الانسان بحكمة واتقان إذ كان

تبارك وتعالى تام الحكمة كامل القدرة ❁ وكان من الحكمة والاتقان

ان لا تكون افعال الانسان كلها بعضو واحد من اعضاء بدنه

بل باعضاء معدودة لئلا ينال ذلك العضو آفة فتبطل افعال

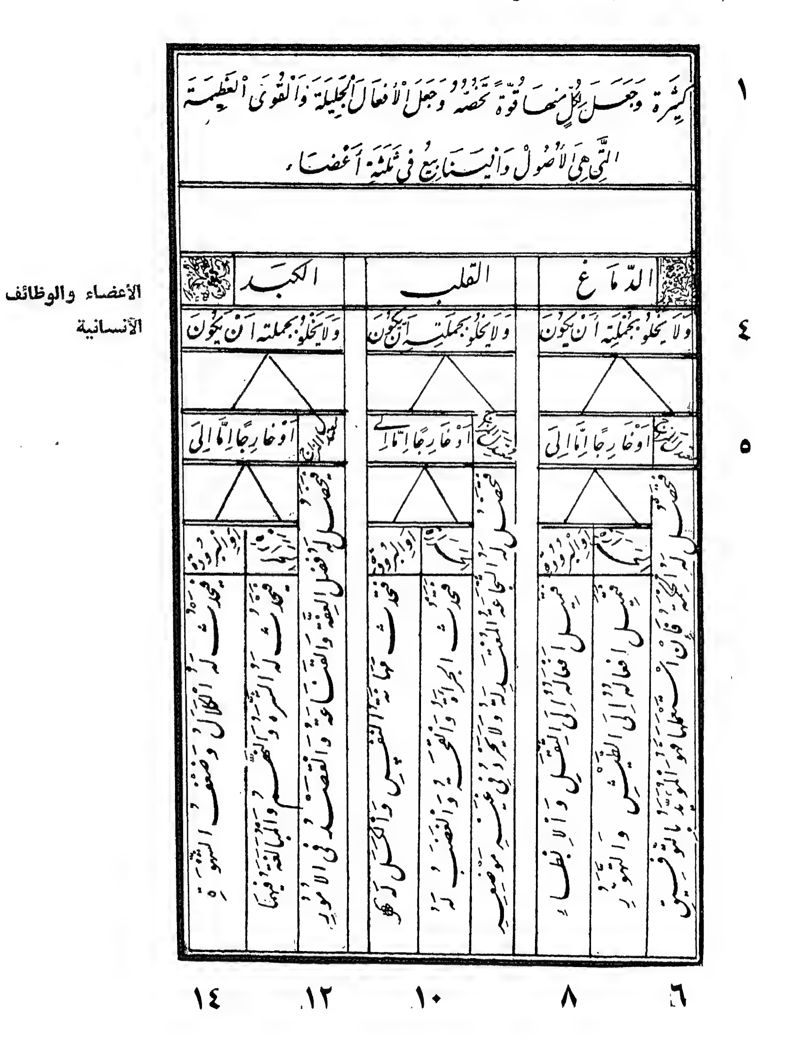
جميع البدن ببطلانه ❁ لكنه خلق بدن الانسان وركبه من اعضاء

٢ ٤ ٥ ٨ ١٠

أفعال الانسان ووظائف الأعضاء

(٥) لاحظ استخدام كلمة الحرية حيث جعل منها احدى الخصائص التى تلحق الانسان بالجوهر أى بالتكوين الطبيعي للفرد . (٨) انظر الصياغة التى أوردتها «ق» والتى جعلت «ك» يستبعدها ويتتبع صياغة المخطوطة القاهرية ، التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٣٥ ، هامش رقم ٢ . (١٠) يضيف «ك» عقب « لكنه » كلمة « تعالى » وهى اضافة تتفق مع أسلوب الصياغة فى هذه الصفحة وتلك التى تليها . انظر م.س.ذ. ، ص ١٣٥ هامش ٣ ، ٤ .

(١) عقب « جعل » وقيل « الأفعال » يضيف «ك» عبارة « سبحانه وتعالى » . (٢) يقرأ «ك» هذا السطر كالتالى : « التى هى الاصول والينابيع لسائر الأفعـال والقوى فى ثلاثة أعضـا٦ » انظر م.س.ذ. ، ص ١٣٥ هامش ٥ .



١ كثيرة وجعل لكل منها قوة تخصه وجعل الأفعال الجليلة والقوى العظيمة
التي هي الأصول والينابيع في ثلثة أعضاء

الدماغ	القلب	الكبد
٤ ولا يخلو بجملته أن يكون	ولا يخلو بجملته أن يكون	ولا يخلو بجملته أن يكون
٥ أو خارجا إما إلى	أو خارجا إما إلى	أو خارجا إما إلى

٦ ٨ ١٠ ١٢ ١٤

الأعضاء والوظائف الأنسانية

(١) يجعل «ب» عنوان هذا القسم «الفصل الثانى» ولعل هذا يبرر التناقض فى بعض الحالات .
انظر قراءة خاطئة للمخطوطة القاهرية فى التكريتى ، م.س.ذ . ص ١٣٧ هاشم رقم ١ . (٥) ولاتكلنا إلى أنفسنا وأحوالنا وقوتنا ـ.ـ «ك» . ولا تكلنا الى حولنا وقوتنا ـ.ـ «ب» .

الفصل الثالث

الفَصْلُ الثَّالِثُ

فِي أَصْنَافِ السِّيرَةِ العَقْلِيَّةِ الوَاجِبِ

٢

عَلَى الأَنْسَانِ اتِّبَاعُهَا وَالعَمَلُ بِهَا

اللَّهُمَّ صِلِ التَّوفِيقَ بِقَوْلِنَا ❁ وَالتَّصْدِيقَ بِعَمَلِنَا ❁ وَالتَّحْقِيقَ بِقُلُوبِنَا ❁

وَلَا تَكِلْنَا إِلَى أَحْوَالِنَا وَقُوَّتِنَا ❁ وَلَا تَحُلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ مَا يُقَرِّبُنَا ٥

المخلـــوفات وأصناف السيرة العقلية

مِنْكَ ❁ وَيُدْنِينَا مِنْ بَابِكَ ❁ وَتُجِيرُنَا مِنْ عَذَابِكَ ❁

يَا ذَا الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ ❁ ذَكَرَ بَعْضُ العُلَمَاءِ أَنَّ المَخْلُوقَاتِ بِأَسْرِهَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ

٨

القِسْمُ الأَوَّلُ	القِسْمُ الثَّانِي	القِسْمُ الثَّالِثُ
الَّذِي لَهُ عَقْلٌ وَحِكْمَةٌ وَلَيْسَ لَهُ طَبِيعَةٌ وَلَا شَهْوَةٌ	الَّذِي لَهُ طَبِيعَةٌ وَشَهْوَةٌ وَلَيْسَ لَهُ عَقْلٌ وَلَا حِكْمَةٌ	الَّذِي لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ وَلَا حِكْمَةٌ وَلَا طَبِيعَةٌ وَلَا شَهْوَةٌ
وَهُمُ المَلَائِكَةُ	وَهُمُ الحَيَوَانُ غَيْرُ الإِنْسَانِ	وَهُمُ الجَمَادُ وَالنَّبَاتُ

١٠

١١ ١٣

١	ولما دخلت هذه الاقسام الثلاثة في الوجود لم يبق من الممكنات الا القسم
	الرابع وهو الذي يكون له عقل وحكمة وطبيعة وشهوة وذلك
٣	هو الانسان ❁ ولما ثبت في المعارف الحكمية انه تعالى
	عام الفيض على الممكنات اقتضى عموم جوده اذ خال هذا القسم
٥	في الوجود ❁ فلهذا قال اني جاعل في الارض خليفة لئلا تبقى
	شيء من الممكنات محروما عن تأثير ابجاره ❁ فاول نعمته
٧	انعمها على الاجسام والفصيح حياة الروح لان بالحياة يذوق
	اللذات وينال الشهوات وهي نعمة عامة على جميع الحيوان
٩	ليست بخاصة للانسان لكن النعمة التي هو بها مخصوص العقل و
	حصل له النبل وبقوته تملك الحيوان وقهر ❁ وساس الاشياء
١١	ودبر ❁ واخص منه العلم وهو نتيجة العقل وبه التفاضل
	بمقدار النقص والفضل وبحسب الطلب والحث وبقدر
١٣	الفحص والبحث وغاية ما خلق له وطلب منه العمل

الانسان واجتماع جميع الملكات السلوكية : العقل والحكمة والطبيعة والشهوة

(١) لم يبق = لم يبعد «ك» وهى صياغة ركيكة .(٦) اقرأ : ايجاده . (١٠) لاحظ قوله « ساس الاشياء ودبر » . (١٣) وطلب منه العمل = « وطلب منه العلم والعمل » هكذا أوردها «ك» وهى اكثر دقة واتفاقا مع منطق العرض . انظر التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٣٨ هامش ٤ . انظر الصفحة التالية السطر الثالث .

علاقة الترابط بين العقل والعلم والعمل

وهو الذي اجرى اليه واثبت عليه وهو قوله تعالى

٢ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ❀ والعقل هبة الماجد

الوهاب ❀ والعلم والعمل درج العبد بالاكتساب ❀

٤ ولذلك استحق بطلبهما جزيل الثواب ❀ وبتركهما اليم العقاب

❀ ولا حيوة بالحقيقة لمن لا روح له ❀ ولا عقل لمن لا حيوة له

٦ ❀ ولا علم لمن لا عقل له ❀ ولا عمل لمن لا علم له ❀ ولا ثواب

لمن لا عمل له ❀ ومن لا يظفر من هذه النعم الا بروح

٧ الحيوة فقد سقطت عنه الكلفة ❀ ومن اعطى فقد وجبت عليه

الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد اجزلت له العطية ❀

١٠ ومن عمل بعلمه فقد تمت عليه النعمة ❀

واجتمعت له الدنيا والاخرى

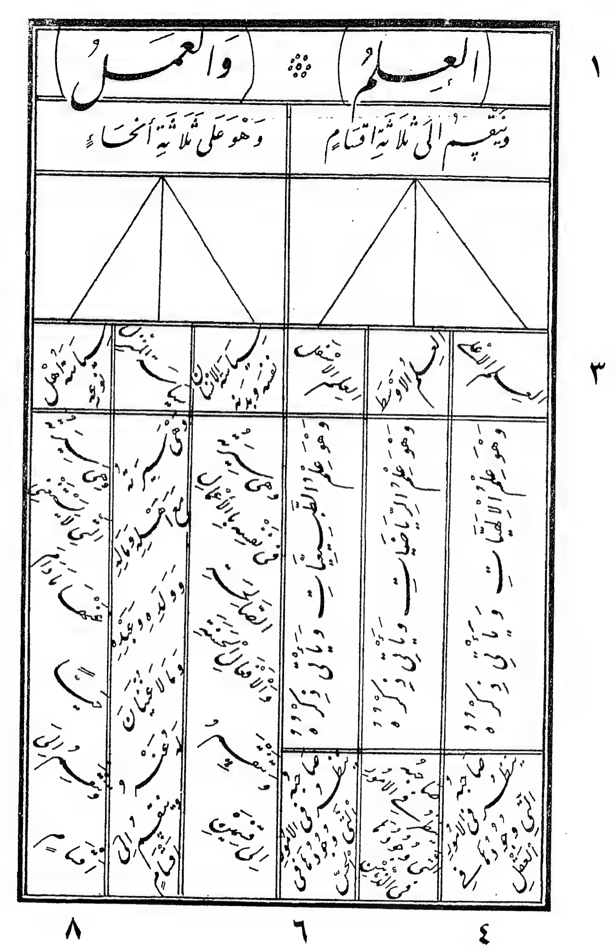
١٢ وقد سبق القول ان الذي خلق

له الانسان وأريد منه

العلم

(١) يقرأ «ب» هذا السطر كالتالي : « وهو الذي اجرى اليه واثيب عليه » . (٢) تضيف «ق» ويسايرها «ك» كلمة « والحياة » قبل كلمة «والعقل» وهي أقرب الى المنطق العام للفقرة . (٨) اقرأ : « ومن أعطى العقل » . مطابق «ك» . (١١) والآخرة (١٣) يضيف في نهاية السطر «ك» : « أمران » .

(٨) اقرأ : « وهى سيرته فى اهله وماله وولده وعبـــده وما لا غنيان له عنه » . كذلك «ب» . القراءة فى «ك» تختلف جذريا : « وهى سيرته فى أهله وآله وولده وعبيده وما لا غناء به عنه» . ولعل أخطر مواقع الخلاف هو كلمة « ماله » التى تصير « آله » فى القراءة الثانية . ونحن نميل الى القراءة الأولى . مطابق « أ » .



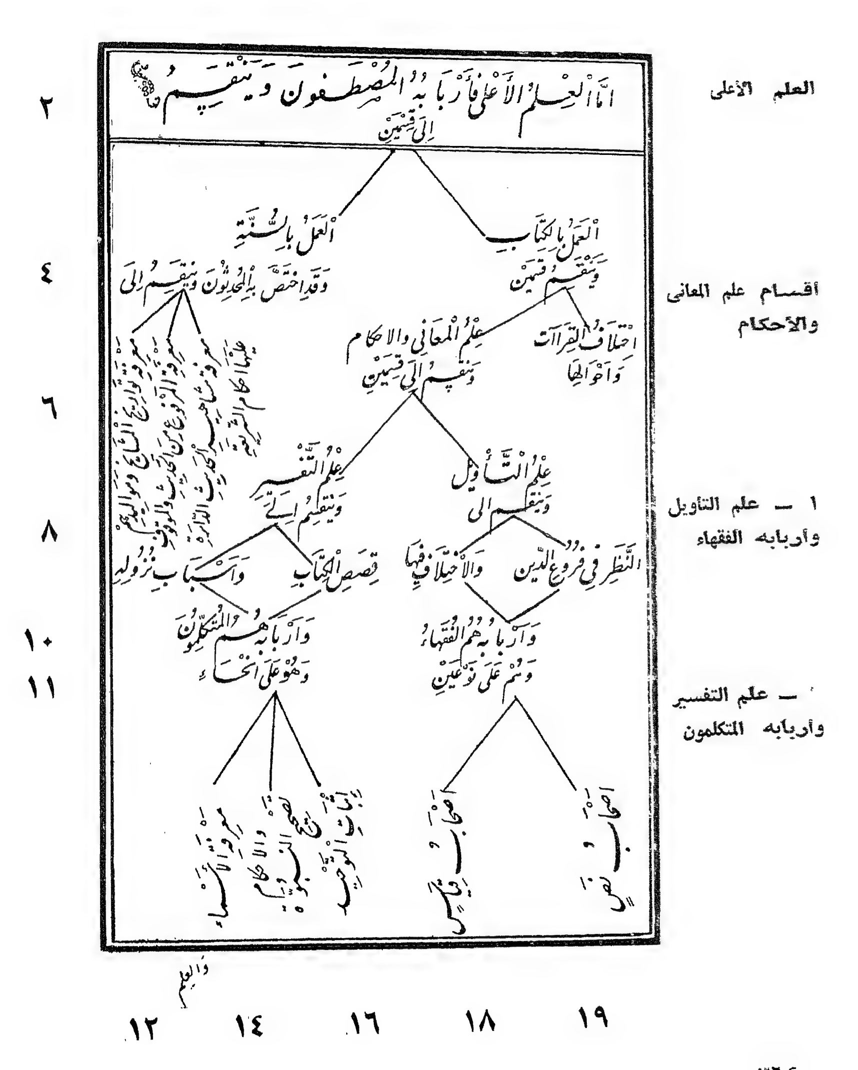
أنواع العلوم :

الالهيات

والرياضيات

والطبيعيات

لاحظ كيف أن السطر « ينقسم الى » يتبعه فقط « قصص الكتاب » من جانب ثم « واسباب نزوله » من جانب آخر . الجزء الآخر المتفرع من السطر الرابع القسم الأيسر ينتهى عند الفقرات الثلاث التى تقابل الأسطر ١٢ ـ ١٤ . انظر قراءة مختلفة وخاطئة فى التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٤١ .



أقسام العلم العلم الالهى لدى الفلاسفة

١

والعلم الالهي

عند الفلاسفة ينقسم الى اربعة اقسام

٣

القسم الرابع	القسم الثالث	القسم الثاني	القسم الأول
الفحص عن الشيء المتقدم ...	... ولا في اجسام ولا تعلق لها بالمواد	البحث عن مبادئ البراهين ...	... الى الفعل وسبب القوة والفعل معا

٥

(٣) واضح من قراءة هذه الصفحة ان التقسيم للعلم الالهى فى ذهن المؤلف انما يتجه للهدف من العلم الالهى ومستويات ذلك الهدف ولذلك فان هذا التقسيم وهو يكاد يكون منهاجيا لا يتعارض مع التقسيم الآخر الذى أورده فى الصفحة السابقة .

(٤) العبارة الواردة فى الصندوق الأول من اليمين

٣ . يأتى ذكرها » لا وجود لها فى «ك» . ما يؤكد مرة أخرى الثقة فى المخطوطة القــاهرية . نفس

لا وجود لها فى «ق» وقد اخذ بها «ك» وهو السطر . كذلك موقف «ك» يتكرر بصدد هذين التعريفين .

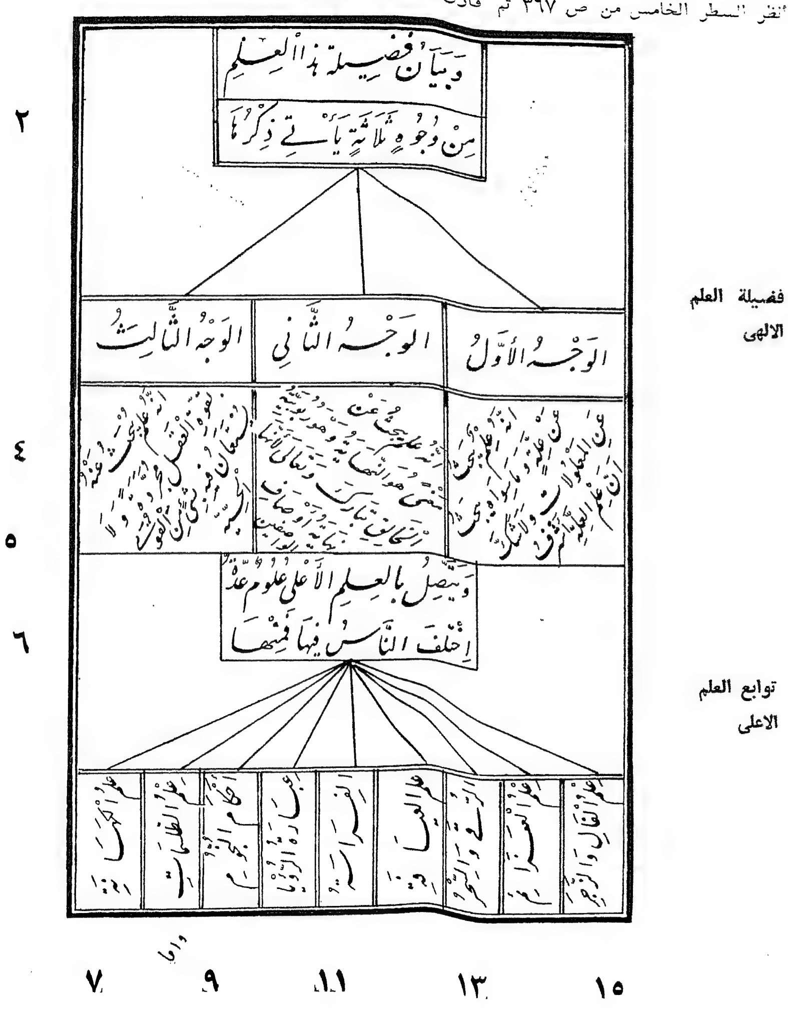
الملاحظة واردة فى التعريفين التاليين بنفس هامش ٤، ١٤٢ هامش ١ ، ٢ . (٧) تضيف «ق» ويتبعها

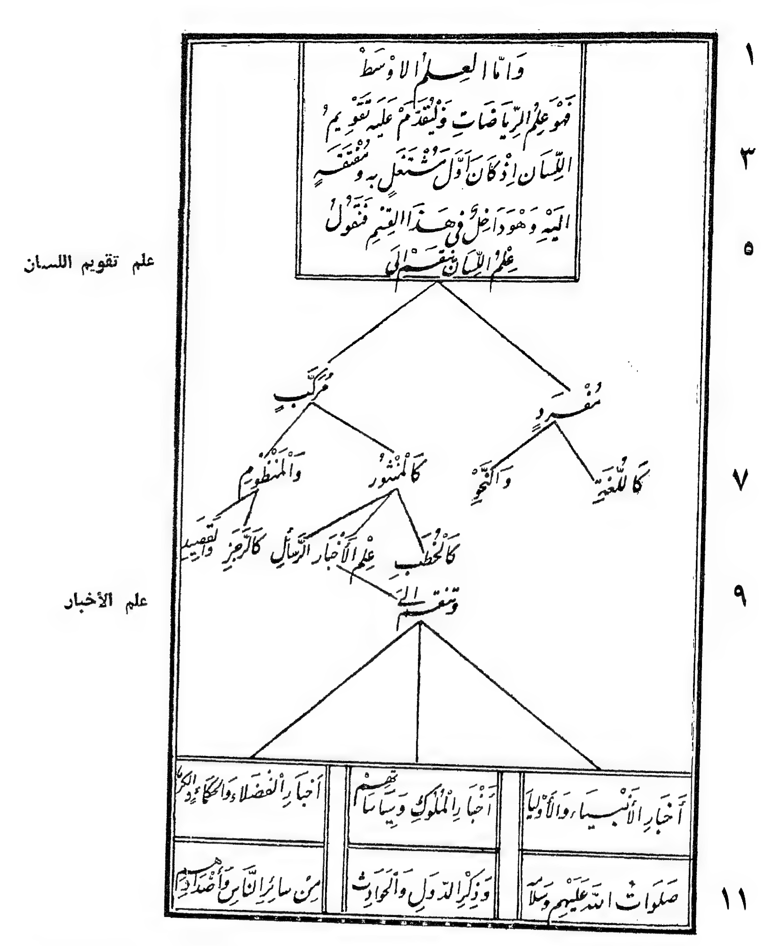
انظر التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٤١ ويتفق مع ما ورد فى هذه المخطوطة كل من « أ » وكذلك

ك ، عقب ٧ ما تسميه « علم الرياضة » . الربيع ص ٦١ ان علم الرياضيات هو العلم الأوسط .

ب ، وهذا منطقى فقد سبق وذكر ابن ابى عقب ذلك ص ٣٧٠ .

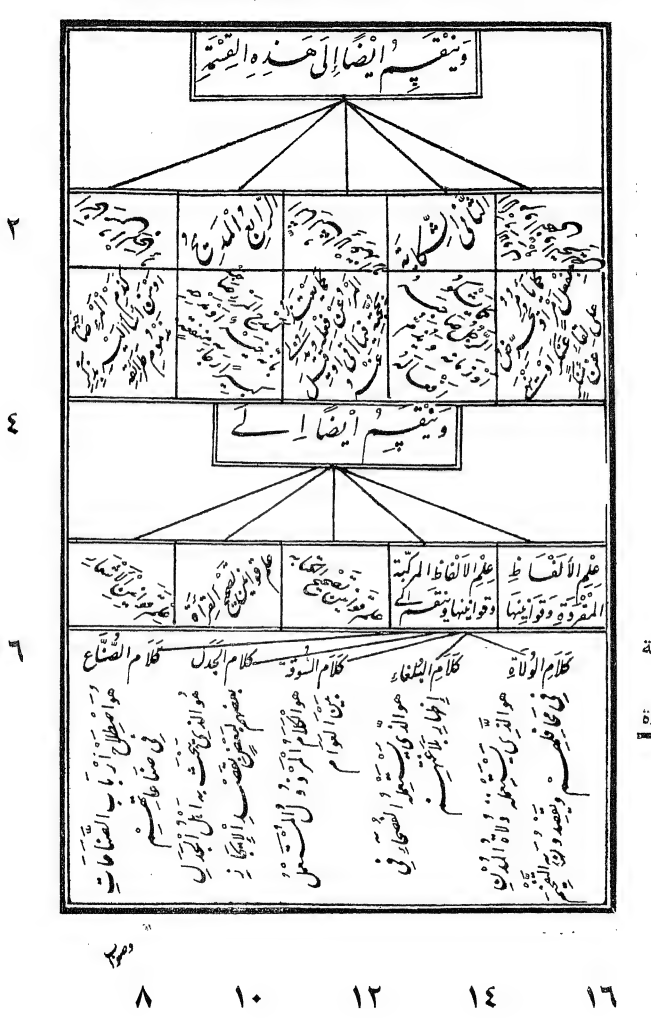
انظر السطر الخامس من ص ٣٦٧ ثم قارن





(٨) يقرؤها «ك» بطريقة غير دقيقة وان كانت لا تنال من المعنى . يقـــول : « المنثور كالخطب والرسائل وعلم الاخبار » . انظــر التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٤٣ . قراءة «ب» أكثر تطابقا مع النص . انظر م.س.ذ. ، ص ٤٦ . أيضــا « أ » في نفس المنحى .

(١) يحيل دائما الى « علم اللسان » انظر الصفحة السابقة سطر رقم ٥ . (٣) يضيف «ك» فى العمود الثانى من اليسار فتصير القراءة التالية « الرابع المديح لمدح المرء صاحبه بانه خير أومدحه كبير قوم رجاء منفعته » . (٤) يضيف «ك» عبارة « اقسام خمسة » .



٢

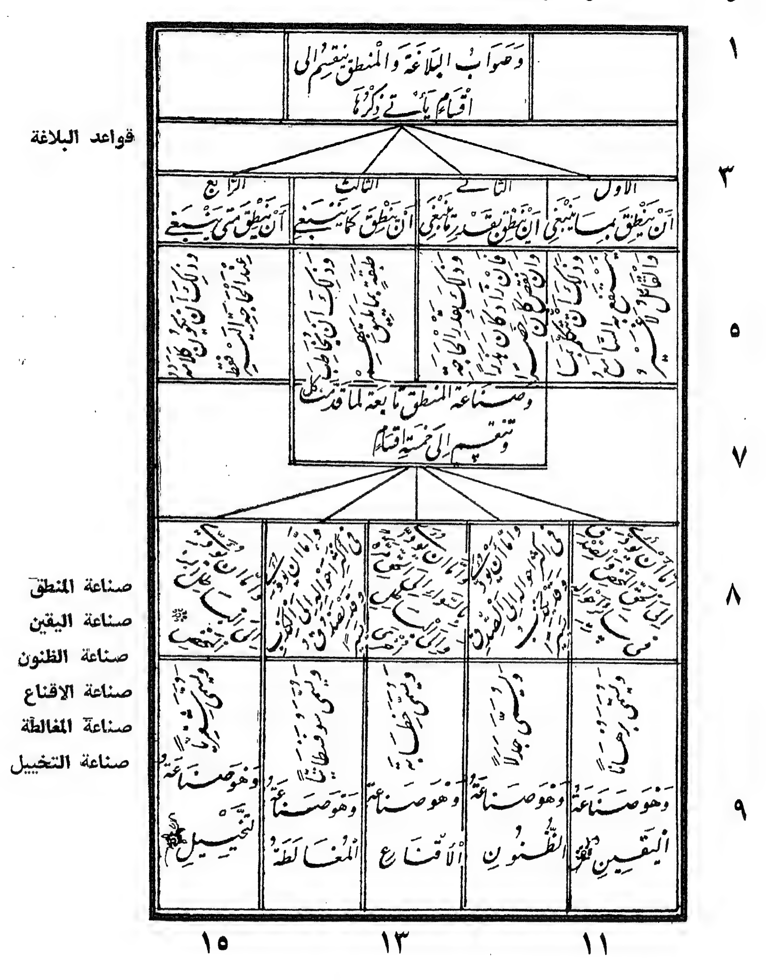
٤

٦

علم الألفاظ المفردة
علم الالفاظ المركبة
علم قوانين تصحيح الكتابة
علم قوانين تصحيح القراءة
علم قوانين الأشعار

٨ ١٠ ١٢ ١٤ ١٦

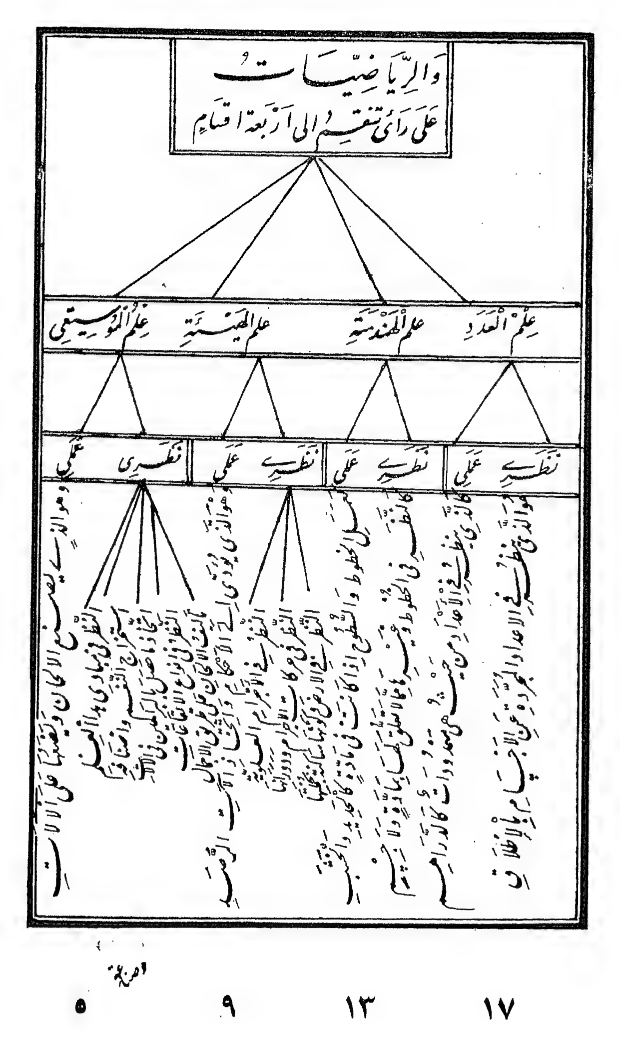
(١) يقرؤها «ك» خطئا : « وصواب البلاغة والنطق » . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٤٤ هامش ٢ . قارن «ب» ، م.س.ذ. ، ص ٤٨ . والغريب أن ما أورده التكريتي فى الموضع السالف الذكر بالهامش يتناقض مع نفس صياغة القراءة . (٧) يضيف «ب» عقب كلمة « خمسة اقسام» عبارة « لأن المستعمل فيها » . (١٢) يقرؤ «ك» كلمة « جدلا » قراءة خاطئة . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٤٥ هامس ٢ . (١٤) اقرأ سوفسطائيا .



(٢) يضيف «ك» ليقرأ « على راى الفلاسفة » . (٥) جدير بالتأمل ما ورد في هذا السطر عندما يحدد تنظير علم الموسيقى بأنه « النظر في مبادىء العلم » . المبادىء هنا يقصد بها الكليات المطلقة والمجردة . (١٨) «ك» يقرأ هذا السطر خطأ . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٤٥ هامش ٧ .

العلم الأوسط
علم الرياضيات

٢

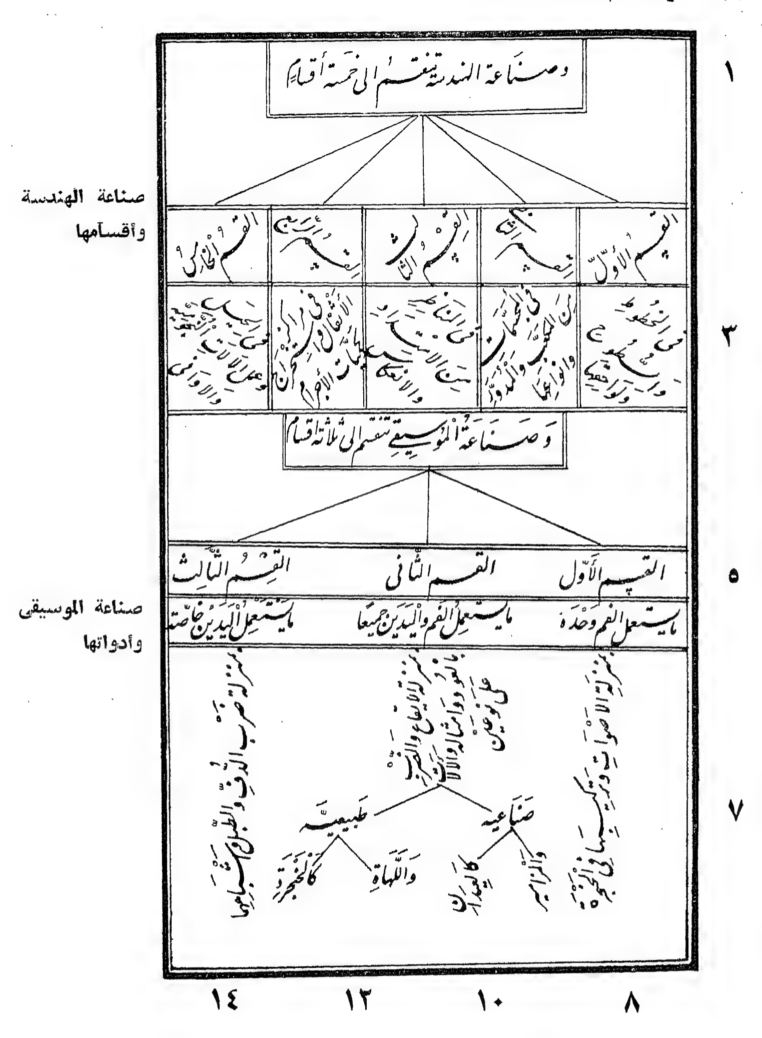


علم العدد
علم الهيئة
علم الهندسة
علم الموسيقى

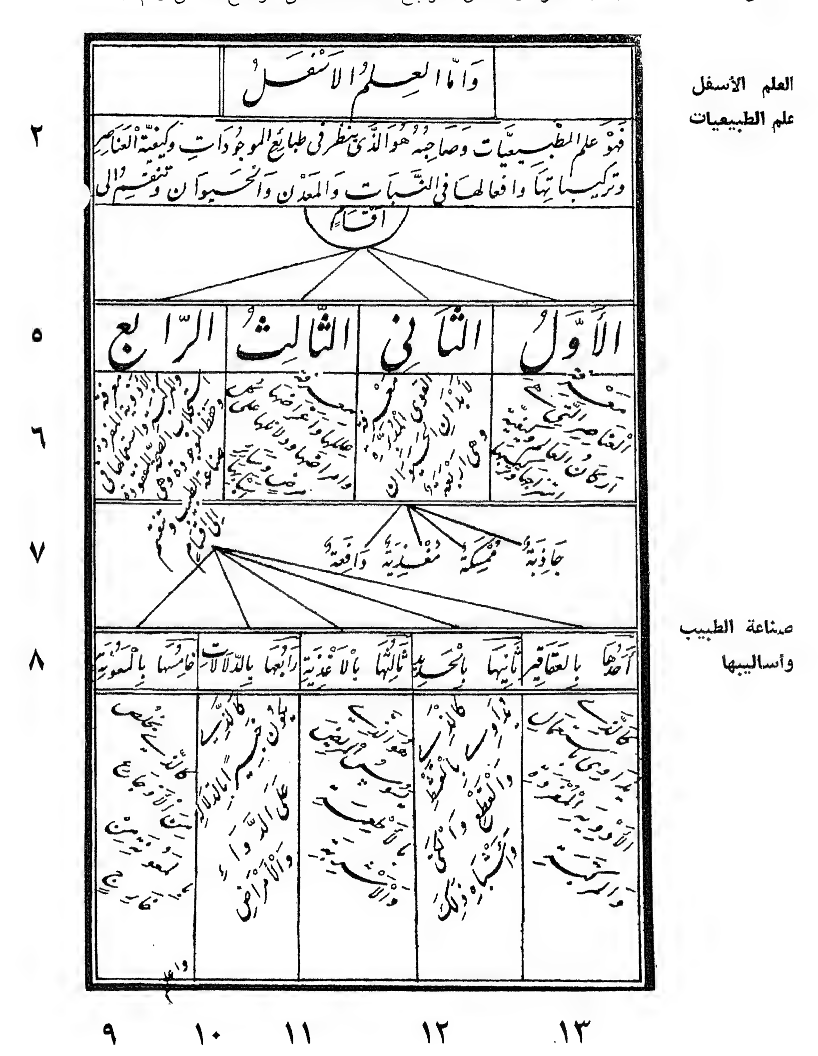
٤

٥ ٩ ١٣ ١٧

(٨) «ك» يستخدم عبارة تركيباتها .



(٦) لاحظ كيف ان «ك» رغم تشكيكه فى دلالة المخطوطة القاهرية ينتهى بان ياخذ بها فى كثير من المواضع بل وفى أغلب مواضع الشك . انظر كيف ان الفقرة الواردة تحت الثانى فى هـــذا السطر لا تستقيم كذلك الى حد معين الفقرة اللاحقة تحت الثالث . أنظر التكريتى ، م.س.ذ.،ص ١٤٧ هامش ١ ، ٢ . (١٠) أنظر فى نفس المرجع خاطئة ، نفس الموضع هامش رقم ٣ .



التنوع الطبقي ونسبية الانتماء

السيرة الصالحة محور التمييز بين الطبقات الثلاث

١ واعلم أن كل انسان إذا رجع الى نفسه وتأمل أحوالها بعين بصيرته وأحوال غيره من الناس وجد نفسه في رتبة يشركه فيها ٣ طائفة منهم ❁ ووجد فوق رتبته طائفة هم أعلى بجهة أو جهات ووجد دونها طائفة هم أوضع منه بجهة أو جهات ❁ لأن العظيم ٥ منهم وإن وجد نفسه في محل لا يرى لأحد من الناس في زمانه منزلة أعلى من منزلته فإنه إذا تأمل حاله وجد في الناس من تفضله بنوع ٧ من الفضيلة ❁ وكذلك الوضيع الخامل يجد من هو أوضع منه بنوع من الضعة إذ ليس في أجزاء العالم ما هو كامل من جميع الجهات ❁ ٩ فانتفاع المرء بالسيرة الصالحة بين هؤلاء الطبقات الثلاث أما مع العظماء فليتقرب من مرتبتهم وأما مع الأكفاء فليتفضل عليهم وأما مع الأوضعين ١١ قليلا فلينحط الى رتبتهم ونقول إن أنفع الأشياء التي يسلكها الانسان فيما تقدم هو أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم وتصرفهم ١٣ مما يشاهد ويسمع ويقيم النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساويها

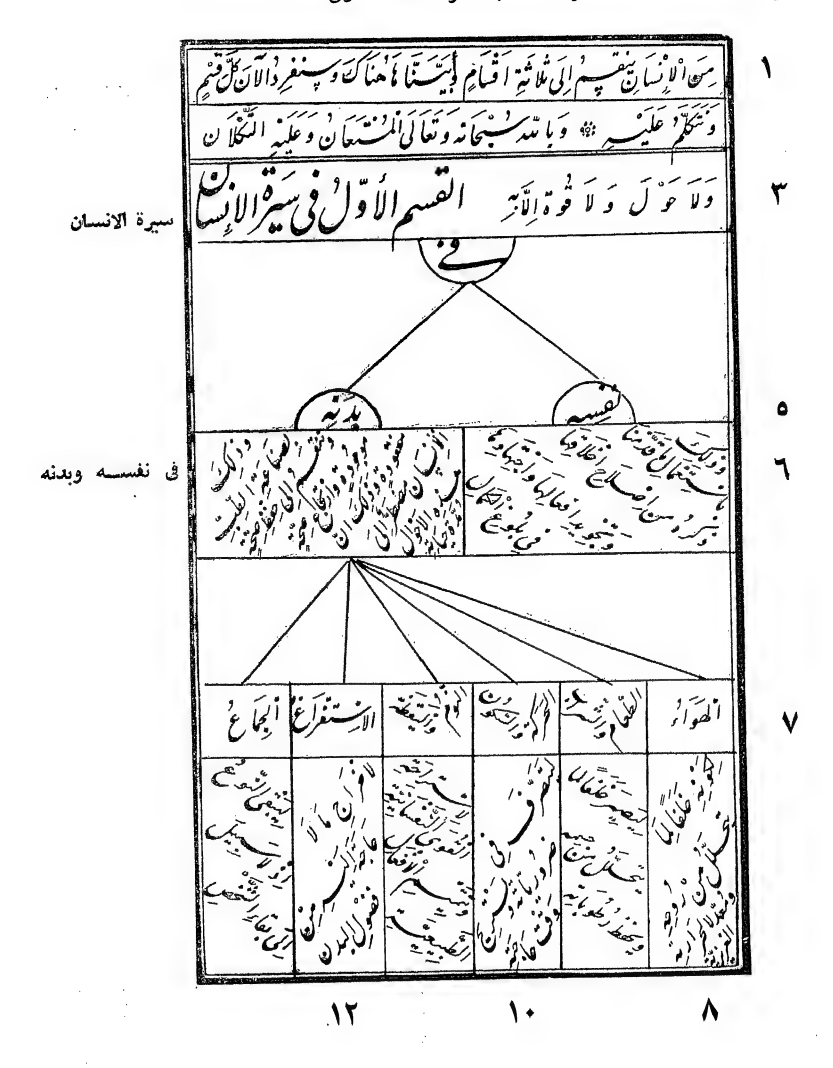
(٦) مرة أخرى نلحظ كيف فضل «ك» المخطوطة القاهرية انظر م.س.ذ. ، ص ١٤٨ هامش ٣ .
(٨) ما = من في «ك» . (١١) اقرأ « فلا ينحط الى رتبتهم » . كذلك « ك » .

وظيفة العبادات الانقطاع عن عالم المحسوسات والاقبال على عالم الروحانيات

ويبين النافع لهم والضار منها ويجتهد حينئذ في التمسك بمحاسنها
ليسنال من منافعها ما نالهم ٭ وفي التحرز من مساويها ليأمن مضارها ٢
ويسلم مثل ما سلموا وليعلم ان المقصود من العبادات والطاعات
والتخلق بجميل الاخلاق انقطاع النفس عن عالم المحسوسات واقبالها على ٤
عالم الروحانيات حتى ان الانسان عند الموت يفارق من المنافي
الى الملائم ٭ ومن قصد باستعمال الطاعات والعبادات غير ٦
ذلك فقد احكم العلاقة مع عالم المحسوسات وبالغ في الفرار من
عالم الروحانيات فعند المفارقة ينتقل من الملائم الى المنافي نعوذ بالله ٨
من ذلك ونسأله ان ينظمنا على ابتغاء رضوانه ويلم شعثنا بضروب
احسانه ٭ ويختم اعمالنا برحمته وغفرانه ٭ ويسهل علينا طلاب ١٠
ما أعده لاوليائه انه على كل شيء قدير
قد ذكرنا في اول هذا الفصل ان العمل المطلوب ١٢

(٢) اقرأ: «لينال من منافعها» . (٣) يستبدل «ك» كلمة « سلموا » بكلمة « اسلموا » . ويغلب على الظن أن الخطأ مطبعي . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٤٨ .

(٢) العبـــارة الواردة ابتـــداء من « وبالله سبحانه .. » حتى منتصف السطر الثانى غـير واردة فى «ك» وكذلك فى «ق» . (١٣) يجب ان يفترض استمرار الجملة من حيث كما لو كان أراد أن يضيف « دون ذلك » وتركها الكاتب مفترضا فطنة القارىء .



وصحة بدنه تحفظ بتعديل هذه الأمور

الكمية	الكيفية	الزمان	الترتيب	تدارك الخطا
مقدار ما يعدل ... [illegible]	[illegible]	وقت ... [illegible]	[illegible]	تلافي ... [illegible]

٢ ٣ كيفية حفظ صحة البدن

القسم الثاني في سيرة الإنسان في

٤

المال	الزوجة	الولد	العبد	التدبير
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

٥ ٦ سيرة الانسان في جماعته الصغيرة

أما المال فإنه لما كان الإنسان منتقصا دائم التحلل احتاج إلى

٨ أن يستمد من الغذاء مكان ما يتحلل منه بالحركة ولما افتقر إلى

الأغذية وجد أعدلها وأوفقها له الحيوان والنبات وكلاهما يحتاج إلى

١٠ مراعاة أما الحيوان فيحتاج إلى أن يحفظ ويغذى ويكن من الحر

والبرد وأما النبات فيحتاج أن يزرع ويغرس ويسقى

ويربى

(٣) ما اورده فى المربع الثانى من اليسار هـو ما نعبر عنه اليوم بالترتيب التصاعدى لنظام القيم الجماعية والسياسية . لاحظ كيف ان الكاتب يطبق المفهوم بصـدد القيم الفـردية . (٤) قارن قراءة خاطئة ، التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٥٠ هامش رقم ٤ . (٥) العبد = العبيد «ق» . (٧) اقرأ « دائم التحلل » . (٩) اقرأ « الاغذية وقـد أعـد لها » . (١١) تضيف «ك» عقب « فيحتاج » كلمة « الى » دون أى تفسير أو تحديد للمصدر .

ظاهرة العمران وتطور العلاقات الاجتماعية : مبدأ التعاون وممارسة المقايضة

١ ويربّى الى غير ذلك ❁ واحتاج ايضاً لجميع الغذاء واتخاذه الى صناعات
اخر كثيرة ❁ وذلك هو السبب في اتخاذ المدن والممالك (٣)
٣ وسنذكره اذا انتهينا اليه في الفصل الثالث من الكتاب فان النجار
يحتاج الى الحداد والحداد يضطر الى صناعة اصحاب المعادن
٥ وتلك الصناعة تحتاج الى البناء ❁ وكل واحدة من هذه الصناعات
وان كانت تامة في نفسها فانها تحتاج الى الاخرى كما يحتاج بعض اجزاء
٧ السلسلة الى بعض فوقع الاضطرار الى التعاون والتعاضد والتساعد
ولم تكن حاجة كل واحد منهم في وقت حاجة صاحبه في اكثر الاوقات
٩ ليعنوا بالمعاوضة والمقايضة ولم تعلم قيم الاشياء واجرة
الصناعات فاحتيج حينئذ الى شيء يثمن به جميع الاشياء وتعرف
١١ قيمها فمتى احتاج الانسان الى شيء ما دفع ثمنه او وزن اجرته من
هذا الجوهر النفيس فقد بان بما ذكرناه انه من صار في يده شيء (٩)
١٣ من هذا الجوهر الذي سميناه فكان الانواع التي يحتاج اليها

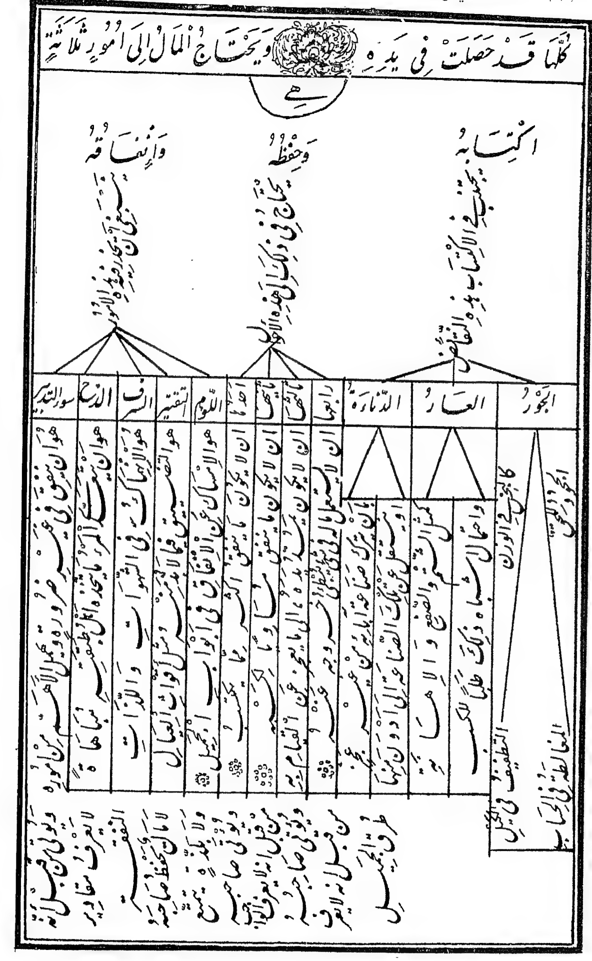
(٣) يقصد الفصل الرابع ولعله نسى ان المقدمة احتسبها الفصل الاول . ولعله مما يؤكد ذلك ان كلمة الثالث وردت فى جميع النسخ المخطوطة التى اخضعناها للمضاهاة . انظر التكريتى، م.س.ذ.، ص ١٥٠ هامش ٦ . (٩) كلمة المقايضة ساقطة فى «ق» . كذلك فان «ك» لم ينتبه لاهمية المعنى الذى اراده المؤلف أنظر «ب» م.س.ذ. ، ص ٥٥ .

(٣) قارن فى قراءة «ك» المفارقات بين «وحفظه» من جانب « والفاقة » من جانب آخر . أنظر م.س.ذ. . ص ١٥١ هامش ٣ وص ١٥٢ هامش ٢ (٤) اقرأ العمود الثانى من اليسار «البذخ». قارن «ب» ص ٥٦ . (٥) العبارة الواردة فى الخانة السفلى من الصفحة هى استمرار للسطر الخامس . ولعل عدم فهم هذه الحقيقة هو الامر الذى ادى الى الاضطراب فى قراءة هذه العبارة . أنظر التكريتى . م.س.ذ. . ص ١٥٢ ، وكذلك «ب» م.س.ذ. ، ص ٦٥ . (١٠) اقرأ « أكثر مما يكسب » . (١٢) « لا يكون » زيادة لا موضع لها .

٢

٣

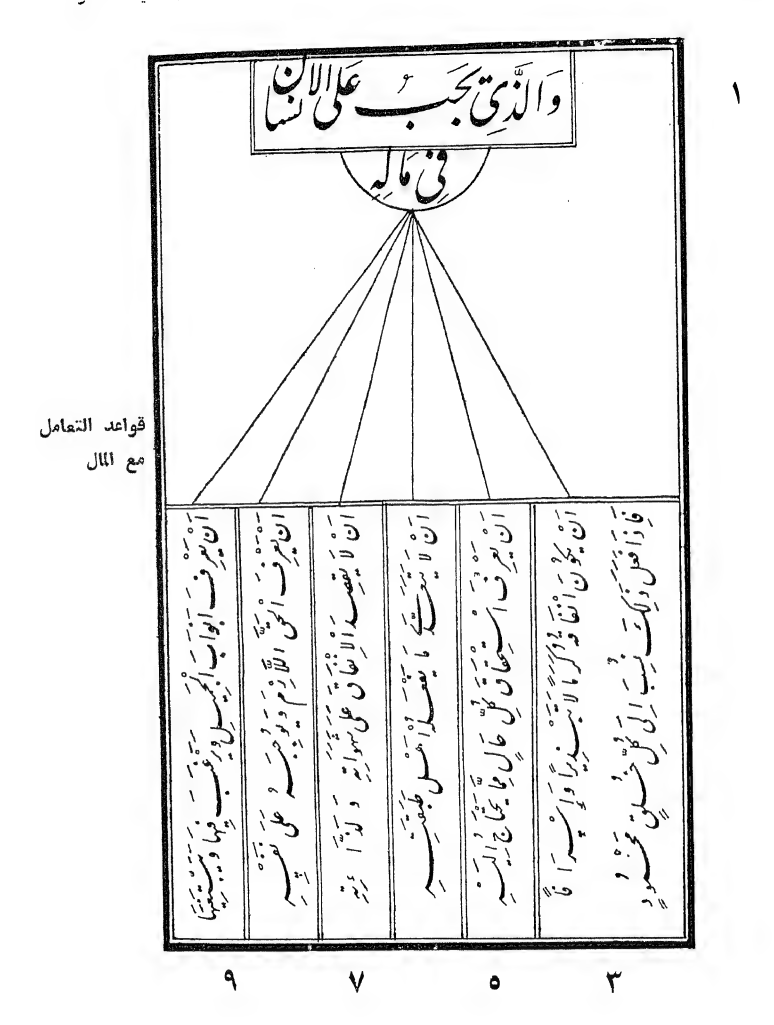
٤



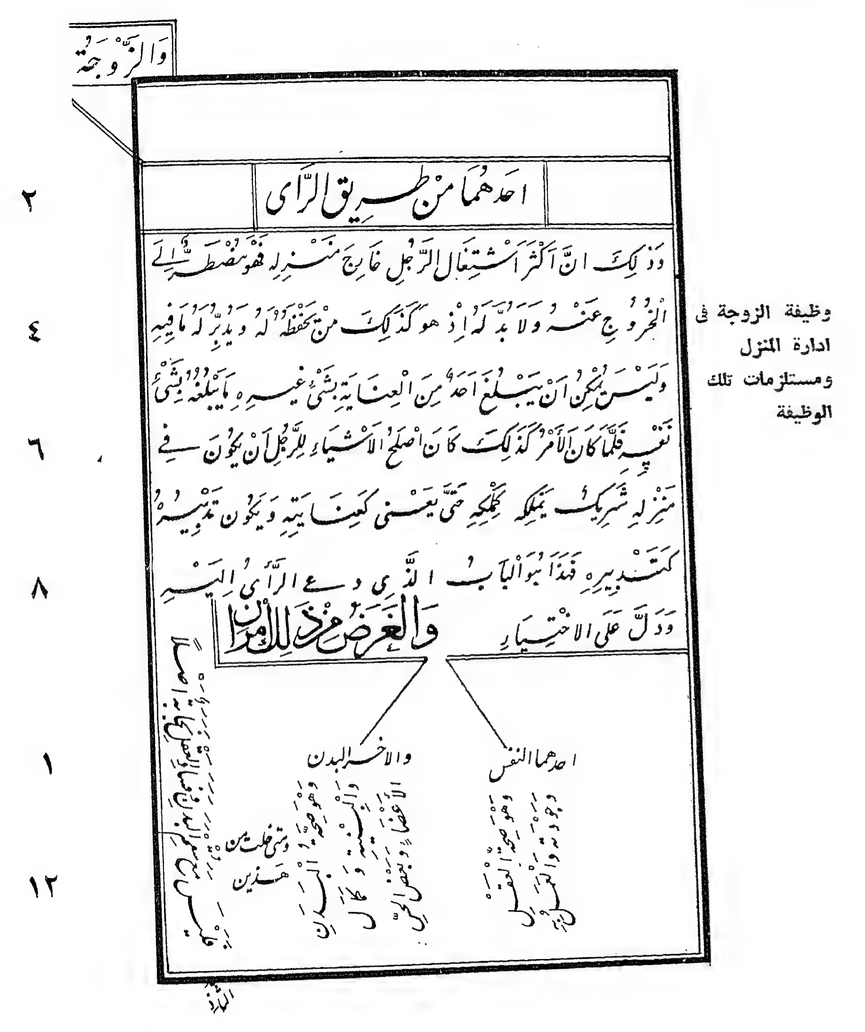
علم التدبر فى ادارة المال

٥ ٨ ١١ ١٤ ١٧

(٥) اقرأ « مقادير استحقاق » . كذلك «ق». عكس ذلك «ب» . (٦) يستتر خلف هذه العبارة مفهوم النماذج السلوكية . (٩) يضيف « ك » عبارة « ويستميل اليها » في نهاية السطر .



٣ - يجعلها (ك) : « ومتى خلت من هذين الأمرين » . أنظر التكريتي ، م.س.ذ. ، ص [illegible] ، هامش ٢ .



والزوجة

احدهما من طريق الرأى

وذلك ان اكثر اشتغال الرجل خارج منزله فهو مضطر الى
الخروج عنه ولا بد له اذ هو كذلك من يحفظه له ويدبر له ما فيه
وليس يمكن ان يبلغ احد من العناية بشئ غيره ما يبلغه بشئ
نفسه فلما كان الامر كذلك كان اصلح الاشياء للرجل ان يكون في
منزله شريك يملكه كملكه حتى يعتنى كعنايته ويكون تدبيره
كتدبيره فهذا ابو الباب الذي دعا الرأى اليه
ودل على الاختيار

والغرض من ذلك امران

احدهما النفس — والاخر البدن

ومتى خلت من هذين

الثاني من طريق الطبع

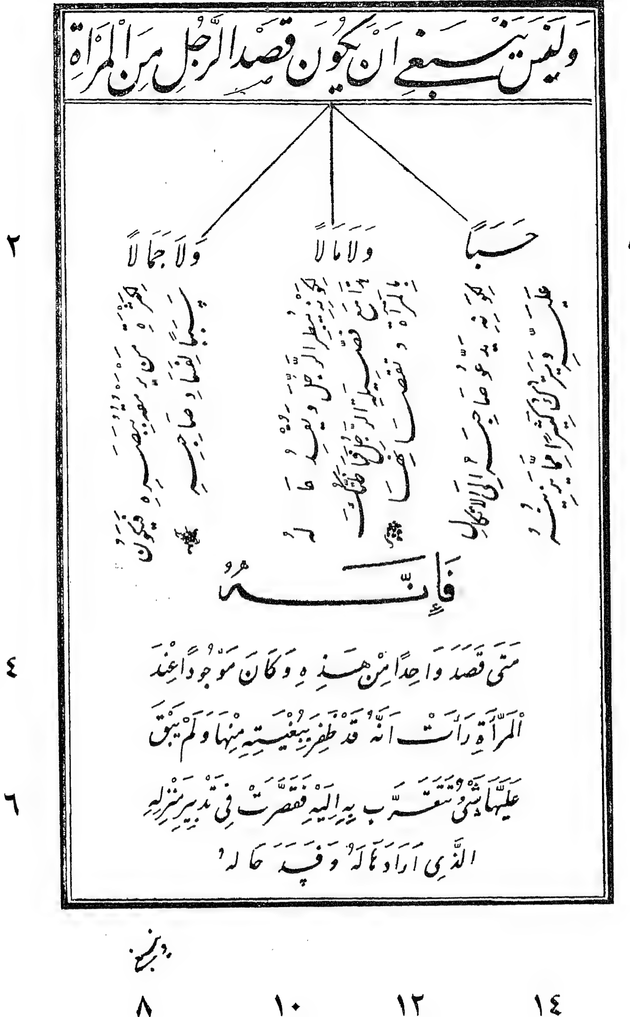
وهو ان الخالق تعالى لما جعل الناس يموتون وقدر بقاء الدنيا الى
وقت ما جعلهم يتناسلون ※ وجعل التناسل من شيء يجتمع فيه
الحرارة والرطوبة ※ فاما الحرارة فلان النشو والنما والحركة لا تكون
الا بها واما الرطوبة فلان الانطباع والتصوير على اختلاف
مقاديره واشكاله لا يكون الا فيها وليس للرطوبة مع الحرارة ثبات
ولا بقاء لان الحرارة تحللها وتفنيها ※ فلما كان لا يوجد من كل
واحد منهما في بدن واحد مقدار القوة التي يكون منها الولد
من ذكر وانثى ※ لان الحرارة في الذكر اكثر والرطوبة في الانثى
اكثر ※ فاذا التقى الذكر في الانثى من الحرارة ما قدر الباري
عز وجل ان يكون من مثله الولد استمدت تلك الحرارة من رطوبة
الانثى ما يكون منه تمام الخلقة بقدرة الله تعالى وتقدس

الزوجة ووظيفة التناسل

(٥) اقرأ « النشوء والنماء والحركة » . (٩) تضيف «ق» فى نهاية السطر عقب « الولد » العبارة « فكذلك صار الولد » ، ويقرأ «ب» الفقرة كالتالى : « الولد فرقهما فى ذكر وأنثى ، لان الحرارة .. » على عكس « أ » التى تحافظ على الصياغة الواردة اعلاه . (١٢) حرف « من » قبل « مثله » ساقط فى «ك» ووجوده أكثر دقة بل اختفاؤه يفقد الجملة معناها الحقيقي . قارن «ك» ، م.س.ذ. ، ص ١٥٤ .

(٢) تضيف «ق» لفظ « لا » قبل « حسبا » .

ما يجب ألا يقصده الرجل من المرأة



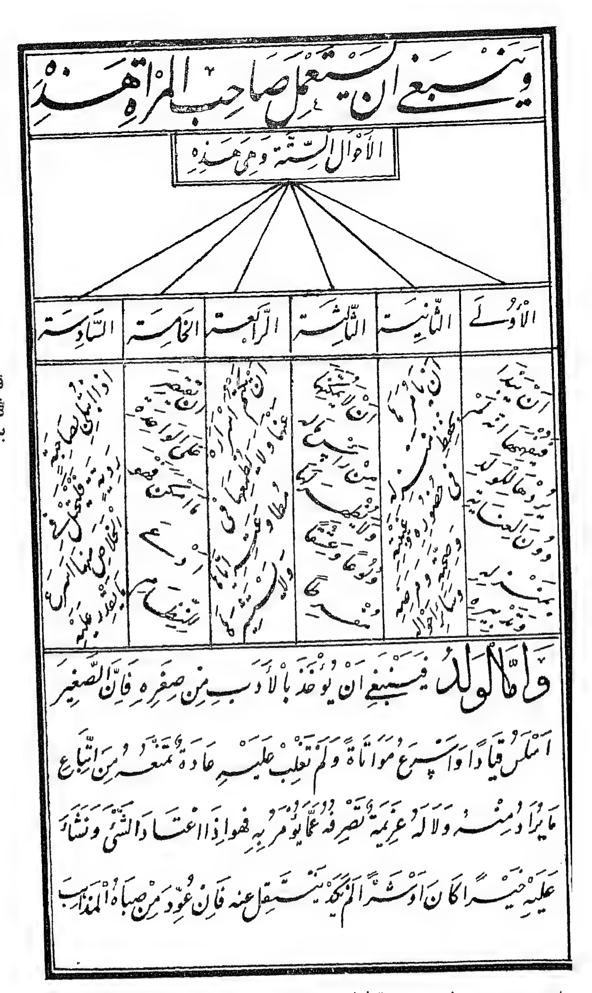
ولا ينبغي أن يكون قصد الرجل من المرأة

حسبا — ولا مالا — ولا جمالا

فإنه

متى قصد واحدا من هذه وكان موجودا عند المرأة رأت أنه قد ظفر ببغيته منها ولم يبق عليها شيء تتقرب به إليه فقصرت في تدبير منزله الذي أراد ماله وفيه حاله

الأسباب



وينبغي أن يستعمل صاحب المرأة هذه

الأحوال الستة وهي هذه

الأولى	الثانية	الثالثة	الرابعة	الخامسة	السادسة
[illegible]	أن يأمرها بحفظ نفسه في حضوره وغيبته وصحته ومرضه وسائر الأحوال	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

وأما الولد فينبغي أن يؤخذ بالأدب من صغره فإن الصغير
أسلس قيادا وأسرع مواتاة ولم تغلب عليه عادة تمنعه من اتباع
ما يراد منه ولا له عزيمة تصرفه عما يؤمر به فهو إذا اعتاد الشيء ونشأ
عليه خيرا كان أو شرا لم يكد ينتقل عنه فإن عود من صباه المذاهب

مات «وهي هذه» يسقطها «ب».

(٢) اقرأ : « مما أجبل عليها » كذلك «ب» ، م.س.ذ. ، ص ٦٠ . «ك» يقرأ العبارة في صورة أخرى . « مما غلب عليهـا » . وكلا القرائتين تتفقان حول المعنى . أنظر التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٥٥ هامش ٢ .

(١٥) يقرؤها «ب» بالشكل التالي « وتغذيته بلبن لا آفة فيه » وهي قراءة خاطئة .

(١٩) يقرؤها «ك» : « لا يمحدح » .

(٢٢) أقرأ « العلماء » .

الجميلة والأفعال المحمودة بقي عليها ويزيد فيها اذا فهمها ❁ وان أهمل حتى

٢ يعتاد بما تميل اليه طبيعته مما أغل عليها أو عود أشياء ردية مما

ليس في طبيعته ثم أخذ بالأدب بعد غلبة تلك الأمور عليه عسر انتقاله مع الذي

٤ يؤذيه ولم يكد يفارق ما جرى عليه فان اكثر الناس انما يؤتون في سوء

مذاهبهم من عادات الصبا ❁ واعلم ان أصلح الصبيان من كان منهم

٦ على الحياء وحب الكرامة ومن كانت له أنفة فاذا كان كذلك كان

تأديبه سهلا ومن كان من الصبيان بالضد عسر تأديبه ❁ ثم لا بد لمن

٨ كان كذلك من تخويف عند الاساءة ثم تحقيق ذلك بالضرب اذا لم ينفع التخويف

ثم الاحسان اذا أحسن ❁

١٠ فيما يجب ان ينشأ عليه

حسن التأديب — حسن التنشئة — حسن التربية

حسن التأديب: جسماني — نفساني

١٢

قواعد التربية النشء

وللولد

١٦ ١٩ ٢٢ ٢٥

(٩) انظر قراءة خاطئـة للنصف الاعلى من السطر والذى يصير العمود الرابع من اليمين فى التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٥٧ هامش ٢ . . مطـابق للنص الوارد أعـلاه حيث الكلمة المستخدمة هى « الحلف » فى «ب» ، م.س.ذ. . ص ٦١ .

١

وللولد حالان

حال في صغره عند التربية يؤخذ بهذه

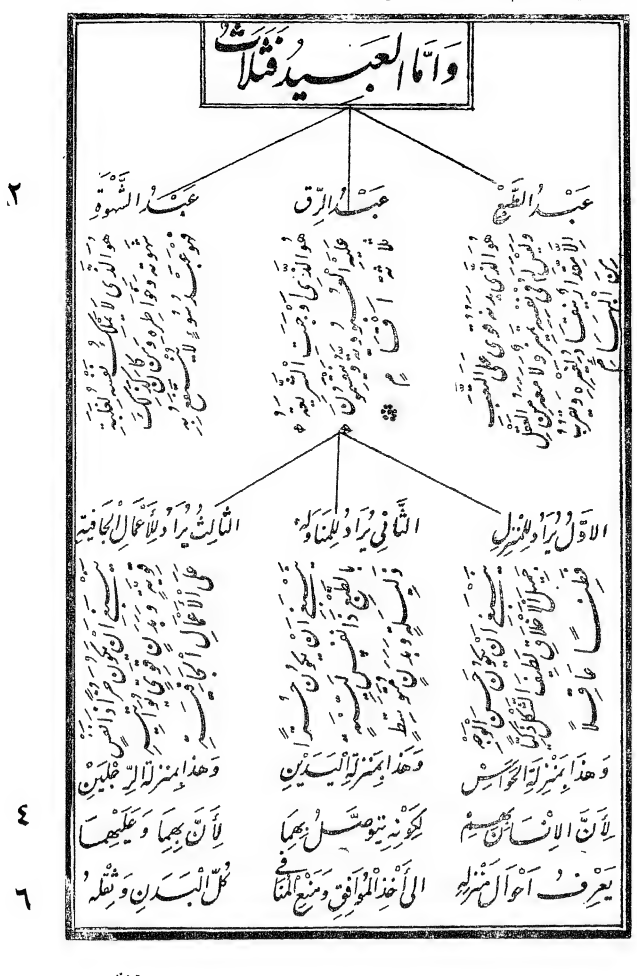
التمييز فى قواعد التربية بين مرحلة الطفولة ومرحلة البلوغ

٣

حال في بلوغه رتق التاديب يجب ان يؤخذ بهذه

١٧ ١٥ ١٣ ١١ ٩ ٧ ٥

(١٤) القسم العلوى : اقرأ « تمييز » . كذلك «ك» عكس ذلك «ب» . أنظر م.س.ذ. ، ص ٦٢ . وقارن التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٥٨ .



٢

٤

٦

٩ ١٢ ١٥

أنواع العبيد
التمييز بين عبد الرق وغيره والتجديد بوظائفه ومواصفاته

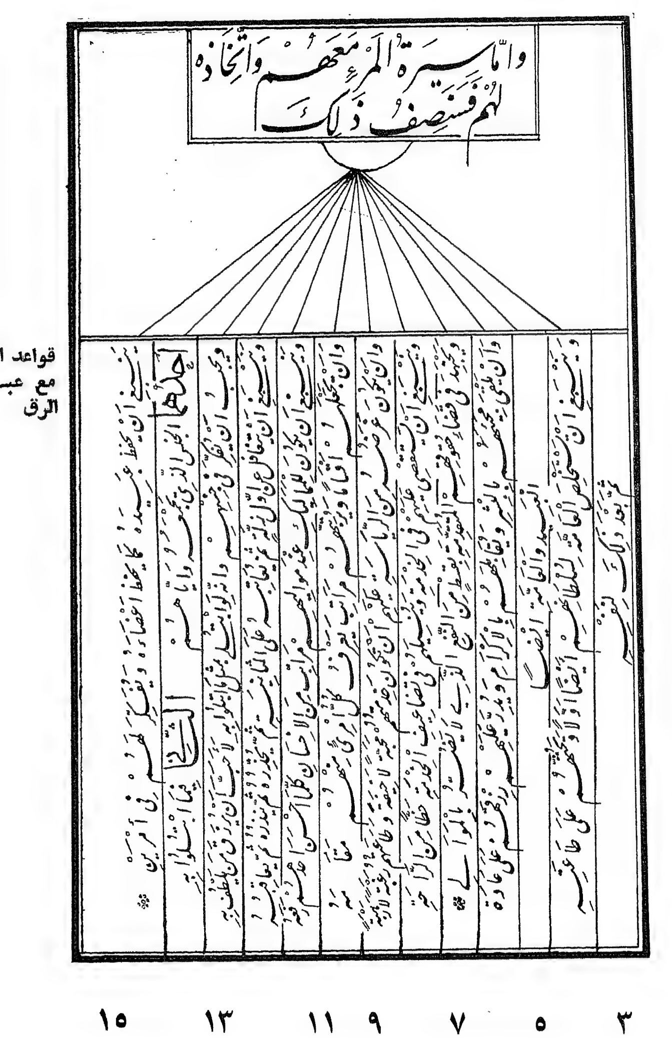
(١) هذه الصفعة تحيل على من أسماهم « عبيد الرق » .

(٤) تضيف «ك» كلمة العبيد فتصير الصياغة: « وينبغي أن يستخلص العبيد العامة ... »

(١٣) اقرأ « في جنسهم » .

١

قواعد التعامل مع عبيد الرق



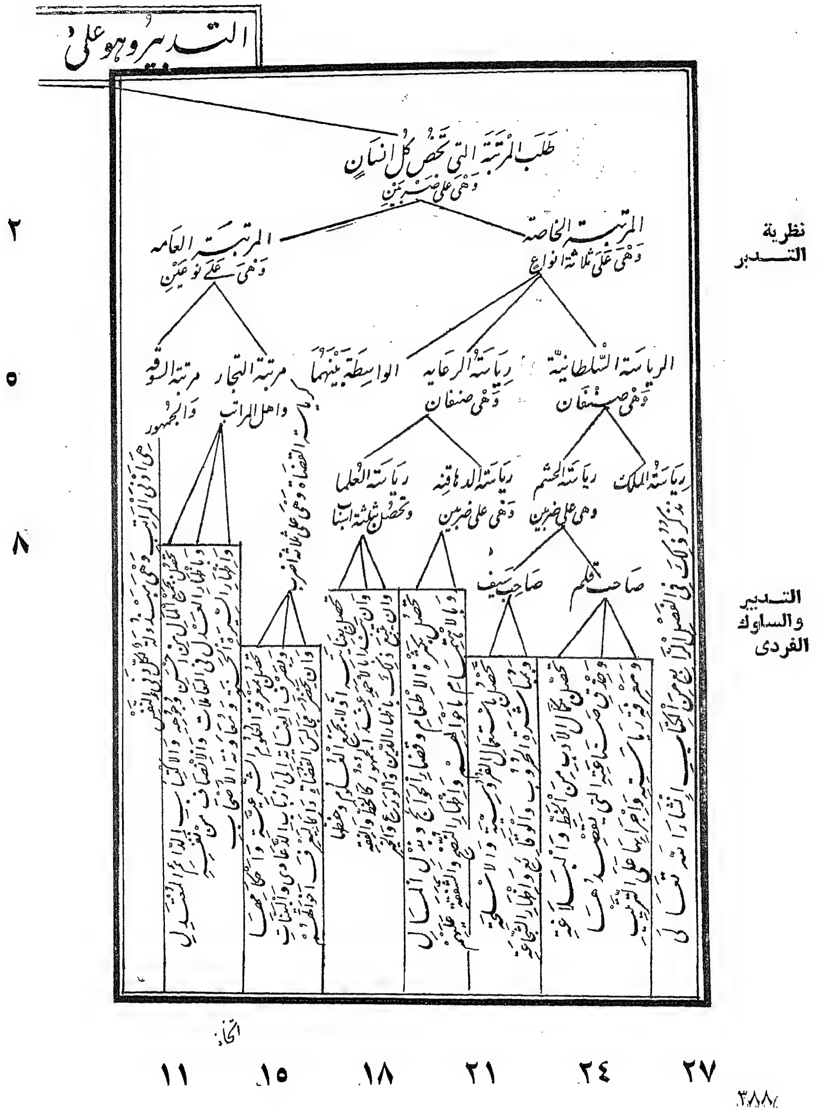
١٥ ١٣ ١١ ٩ ٧ ٥ ٣

(٧) اقرأ « رياسة الدهاقنة »

(٥) لاحظ أن القراءة الصحيحة للنص تفترض البدء بالمرتبة الخاصة ثم المرتبة العامة وعقب ذلك فقط التوقف أمام ما يسميه الكاتب « بالواسطة بينهما » . أنظر بهذا المعنى «ب» ص ٦٦ وعكس ذلك «ك» ، ص ١٦١ .

نظرية التدبر

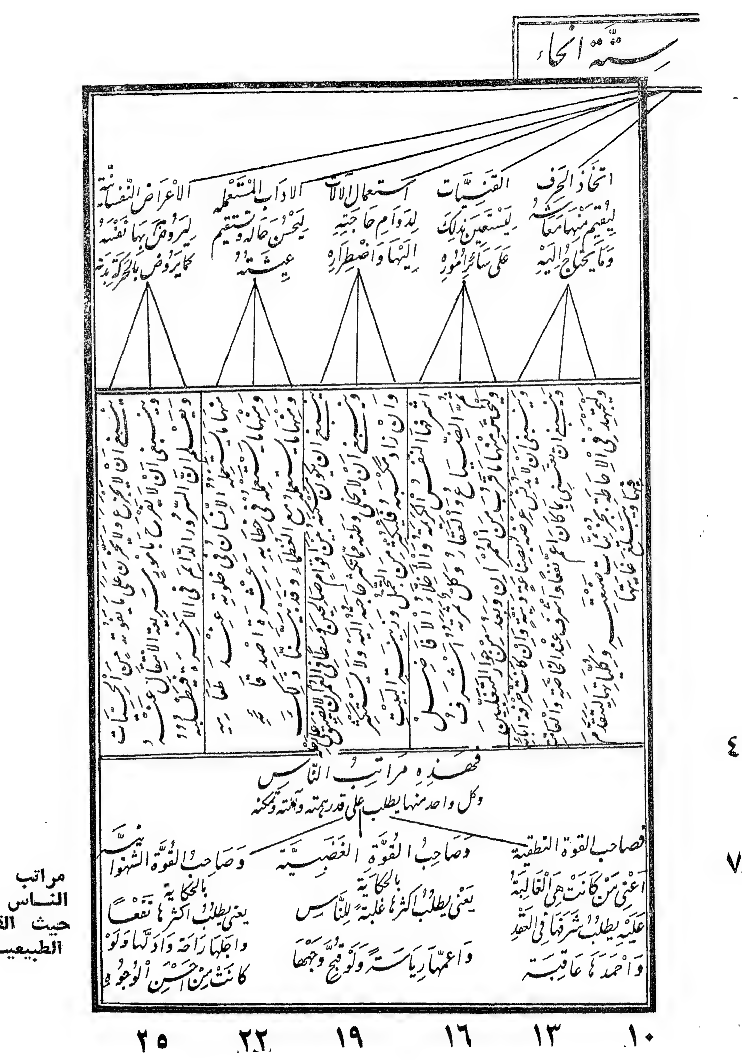
التدبير والسلوك الفردى



٢ ٥ ٨

١١ ١٥ ١٨ ٢١ ٢٤ ٢٧

(٢١) اقرأ (وعشرة أصدقائه).
(٢٣) تضيف «ك» كلمة « موجود » قبل « فى الآخرة » . الصياغة الواردة فى النص هى التى يتبعها «ب» وكذلك فى « أ »
(٦) يقرؤها «ك» بالقوة « الناطقة » .

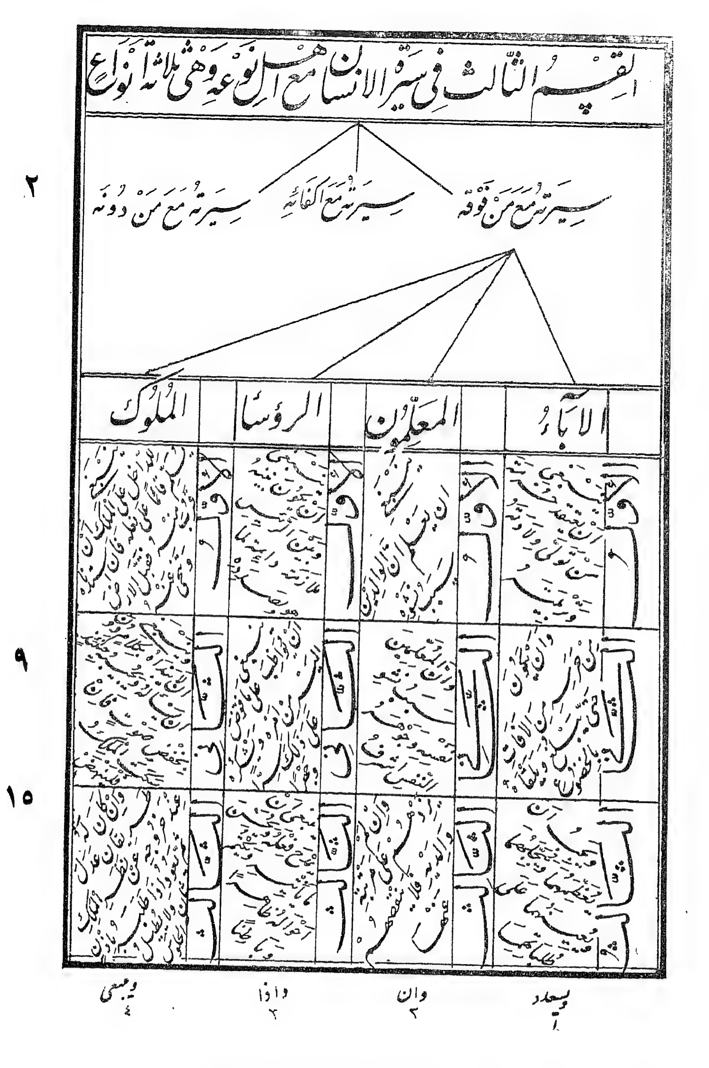


مراتب الناس من حيث القدرات الطبيعية

٤

٧

١٠ ١٣ ١٦ ١٩ ٢٢ ٢٥

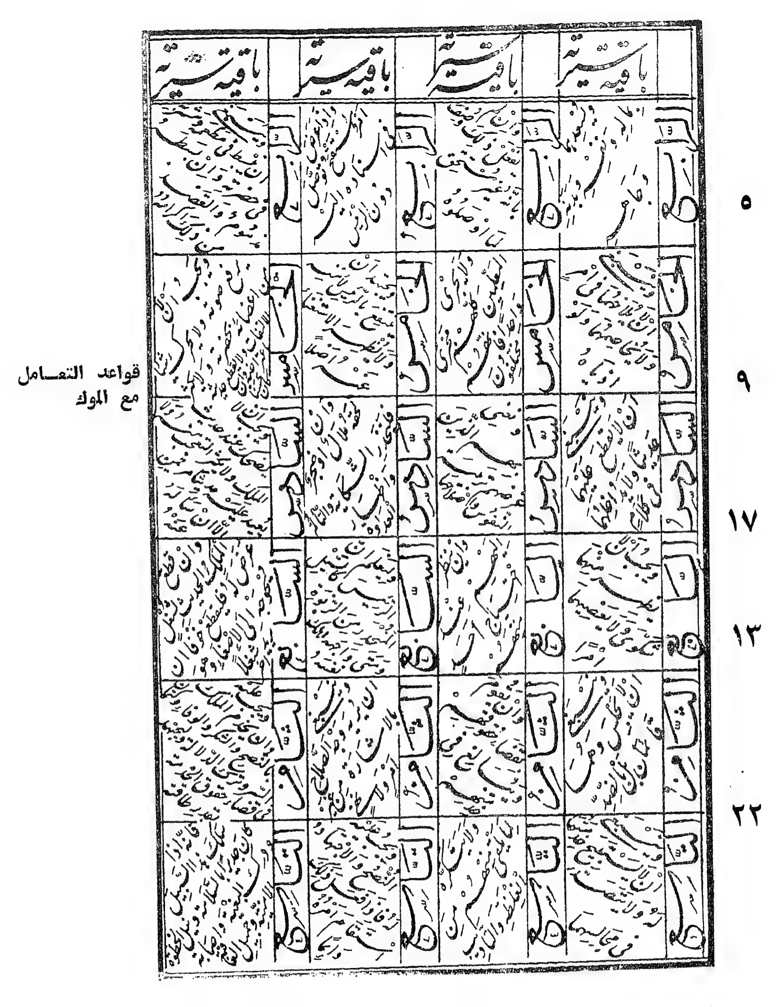


السلوك الفردي والاطار الاجتماعي والسياسي

(٨) العمود الثاني من اليمين اقرأ « نشوئه » كذلك «ك» ص ١٦٣ .

(١٠) اقرأ « نشوء نفسه » .

(٦) العمـود الاخير من اليمين اقرأ « على بعد » . قارن ملاحظات التكريتي ، م.س.ذ. ،



قواعد التعامل مع الملوك

٥

٩

١٧

١٣

٢٢

(٢) العمود الاول من اليمين اقرأ « ويساعدهما » . كذلك «ك» ص ١٦٣ .

(٢١) فى العمود الرابع من اليسار «الدلالة» = فى «ك» « الدولة » ويقرؤها «ب» (الدالة) . على العكس « أ » مطابق لما أورده النص أعلاه .

٣

٧

١٠



الأخوة وحقوقها

(٣) يضيف «ك» كلمة « أو » عقب كل فئة من الاكفاء الواردة فى التقسيم أعلاه عدا الأولى .
على العكس فان «ب» يفضل أن يجعل كل فئة يسبقها كلمة « اما » لتصير عقب أول فئة « واما » . على عكس « أ » فهى أمينة على النص الوارد أعلاه .

أنواع الصداقة وطبيعة التعامل وقواعد الممارسة

وأما الأصدقاء

فهم نوعان

٤،

أصدقاء في الظاهر وسيرتنا معهم						أصدقاء مخلصون وسيرتنا معهم					
الأول	الثاني	الثالث	الرابع	الخامس	السادس	الأول	الثاني	الثالث	الرابع	الخامس	السادس

١٦ ١٣ ١٠ ٧

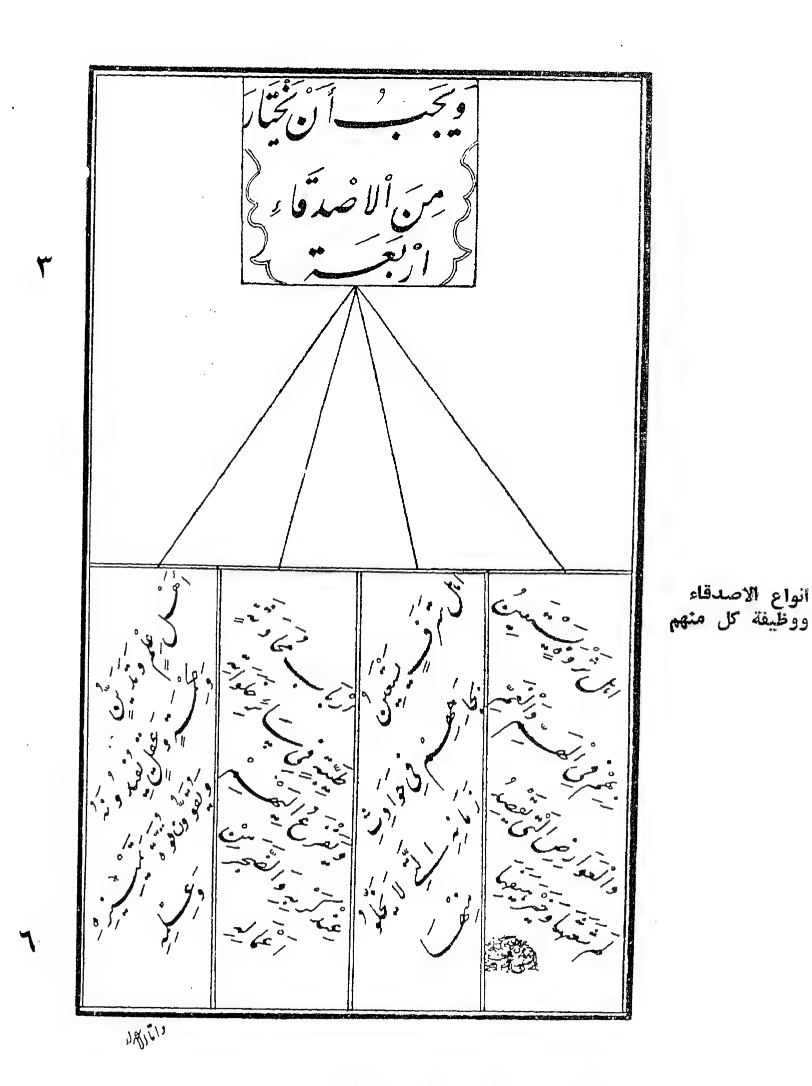
(٩) كلمة « وناصرة » ساقطة فى «ق» . أوردتها أيضا «ك» . كذلك قرأها « ب » ومطابق « أ » .

(١٢) انظر ملاحظات التكريتى ، م.س.ذ ، ص ١٦٧ هامش رقم ٥ .

(١٣) يفضل «ك» كلمة « الناس » فى موضع « الباقين » . والمعنى يصير أكثر اتساقا مع الصياغة الواردة فى النص . أنظر أيضا قراءة «ب» المطابقة . كذلك « أ » .

(١٤) «ك» يقرؤها « ويعلم » على أن الصياغة الواردة فى النص أكثر دقة . انظر مطابق للنص قراءة «ب» ص ٧٠ .

٣



أنواع الأصدقاء
ووظيفة كل منهم

٦

(٧) اقرأ فى العمود الاول من اليمين « وخير حيفها » .

الأعداء وقواعد التعامل معهم

وأما الأعداء فهم على ضربين

صنف	وصنف
هم ذوو الأضغان والأحقاد وسيرته معهم	هم الحساد وسيرته معهم

٥

١٣   ١٠   ٧

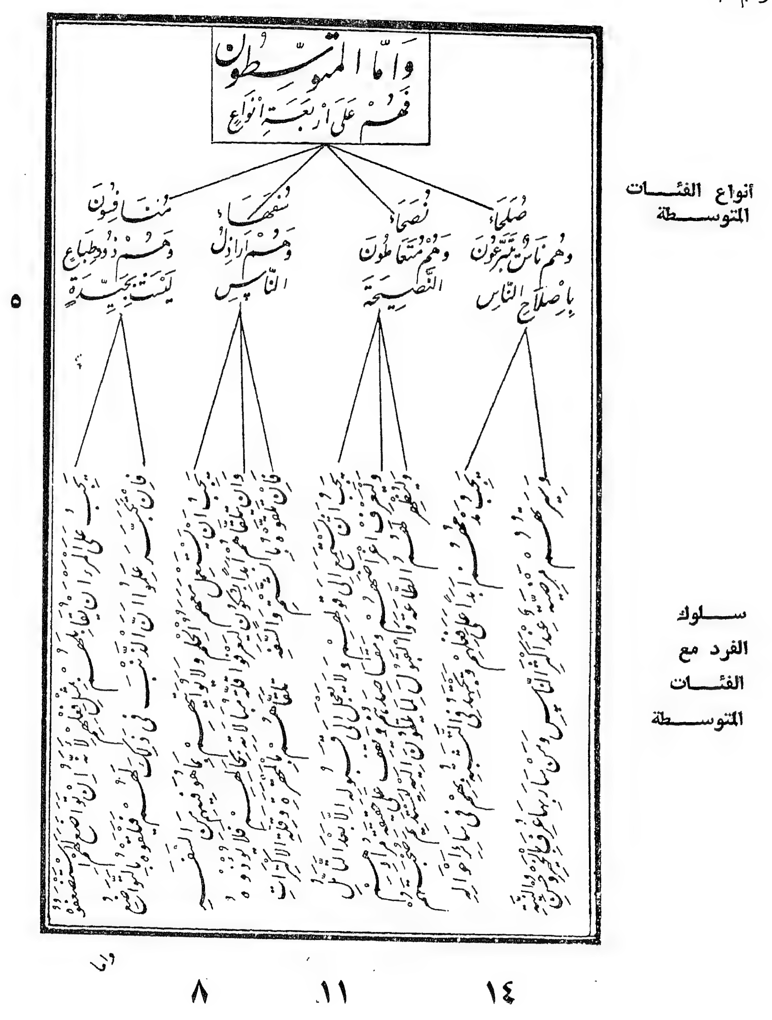
(٨) منهم = فيهم «ق» . الصياغة الواردة في النص مطابق «ب» وكذلك « أ » . ولعل ما فضلته «ق» أكثر دقة .

(١٠) يضيف التكريتي « منهم » عقب كلمة يحترس وهو أمر واضح الدلالة . انظر م.س.ذ. ، ص ١٦٨ .

(٢) أنظر صياغة غير دقيقة فى «ك» .

(٣) تضيف «ب» فى قرائتها حرف الواو للعطف ثم فى السطر التالى تسبق كل فئة بكلمة «أما» وهى زيادة لا موضع لها فى صياغة مشجرة . كذلك فان «أ» ورغم اقترابها من الصياغة الراردة فى النص فانها تسقط الحرف الاخير من الكلمات الثلاث الاولى فى السطر .

(٤) العمود الثانى بقرؤها «ك» بطريقة خاطئة أنظر التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٦٩ ، هامش رقم ٣٠ .



أنواع الفئات المتوسطة

سلوك الفرد مع الفئات المتوسطة

٥

٨ ١١ ١٤

(٢) تضيف «ب» عقب « دونه » عبارة « فهى على هذا المنهج » . الصياغة الواردة فى « أ » مطابقة وهى التى اتبعها «ك» .

(٣) يضيف «ك» عقب كلمة « متعلمون » عبارة « وهم على ثلاثة أضرب » وهو فى هذا يتابع «ب» . وواضح أن الصياغة التشجيرية ليست فى حاجة الى هذه العبارة . مطابق « أ » . كذلك يضيف «ك» عقب كلمة «محتاجون» عبارة « أعنى فقراءهم على ثلاثة أضرب » وهو تصرف فى المعنى الذى أراده الكاتب . أنظر م.س.ذ. ص ١٧٠ هامش ٥ .

(٧) وايعرف = «ك» « ويعرف » .

(١٠) « دنىء ذكاء » = «ك» « أدنى ذكاء » ❊❊ « أ » وكذلك «ب» .

٥



نماذج
الطبقة الدنيا
وأساليب
التعامل

٨ ١٢ ١٦

(٤) اقرأ الكلمة الأخيرة من السطر « بقضائها » كذلك « ١ » .

ويجب على العامل

مراعاة هذه

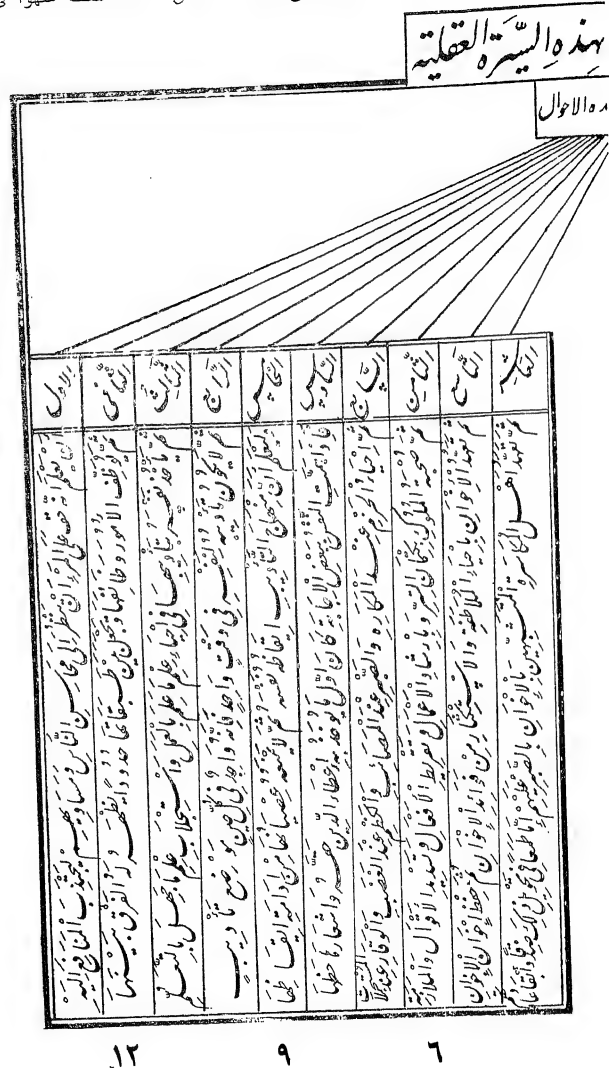
أخلاقيات التعامل الفردى

٦ ٩ ١٢

(٤) يشير «ك» الى أنه يضيف كلمة « ابقاء » وهى واردة كما هو واضح فى النص الذى أوردناه . كذلك فى « أ » . القراءة التى تفضلها «ب» : أكثر وضوحا من حيث المعنى : « أو اتقاء عاديتهم » أنظر التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٧١ هامش رقم ٣ .

(١٣) لاحظ أن الجزء من هذا السطر اللاحق لكلمة « الناس » قد سقط سهوا فى «ك» .

القواعد العامة فى السلوك الاجتماعى



الفصل الرابع
أقسام السياسات

الفصل الرابع في اقسام السياسات واحكامها

اللهم انا نحرص على بلوغ الغاية مع طول المشقة ※ ونشح على
زمان العمر لقصر المدة ※ ونوقظ انفسنا على الدوام من سنة الغفلة
ونخرجها ابدا الى حسن الفعل من قبح العطلة ونتقرب اليك بالتباعد ٤
من الهوى ونستريح الى تعب البصيرة من العمى اللهم
فاعصمنا من مكايد الشيطان ※ ولا تكلنا الى النفس الامارة بالسوء ※
وبلغنا الدرجة العليا برحمتك والسعادة القصوى بجودك
ورأفتك انك على ما تشاء قدير ※ وقد قدمنا ٨
في الفصل الثاني من كتابنا هذا ذكر الاخلاق وعللها واسبابها
واختلاف جواهر الناس فيها ودللنا على الجميل منها ليتبع
ونبهنا على القبيح منها ليجتنب واوضحنا اقسام الفضائل وحثثنا
عليها وبينا اجزاء الرذائل وحذرنا منها ※ فمن وفقه الله ١٢
تعالى للعمل بما تضمنه فقد ظفر بجميل الذكر في الدنيا وفاز بجزيل

الاجر

(١) كلمة « أحكامها » غير واردة فى «ك» على عكس « أ » .

(٧) الفصل « الثامن » فى «ق» وقد أخذ «ك» بما أوردته المخطوطة القاهرية وهو ما يثبت مرة أخرى مدى دقتها وصدقها . قارن التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ٣٢ .

(١١) نفس الملحوظة السابقة بصدد كلمة نبهنا حيث ينسب التكريتى خطأ الى المخطوطة القاهرية « ونبهينا » . م.س.ذ. ، ص ١٧٣ هامش رقم ٣ .

الأجر في الآخرة ❊ ثم ذكرنا في الفصل الثالث أقسام السيرة العقلية
وفضائلها وفصلنا فيها ما أجمل المتقدمون من أنواع العلوم الواجب
على الإنسان معرفتها والعمل بها وهي السيرة التي من سلك سبيلها ٣
وساس بها نفسه وبدنه ومنزله ومعاشه نجا من الشرور
الدنيوية وتهيأ لاكتساب الفضائل الأخروية ❊ وإذ قد
أتينا على ما أردنا بيانه وتفصيله مما قدمنا ذكره ٦
فلنورد الآن في هذا الفصل وهو الرابع ذكر السبب الموجب — علم العمران
لاتخاذ المدن والداعي إلى إقامة السياسة في العالم ❊

فنقول ❊ ٩

إن الذي حدانا على وضع هذا الفصل وإيداعه الكتاب
بعد كماله معان ❊ منها أن الله جل جلاله لما خص الملوك
بكرامته ومكن لهم في بلاده وخولهم عباده أوجب ١٢

(٥) يقرءها التكريتي ، « الدنيـــاوية » ولا يفسر لنا السبب في تغيير الصياغة . أنظر م.س.ذ. ، ص ١٧٤ هامش ١ .

(١٢) اقرأ « أوجب » .

على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم كما اوجب عليهم

٢ طاعتهم ❁ فقال تعالى وهو الذي جعلكم خلائف الأرض

ورفع بعضكم فوق بعض درجات وقال تعالى واطيعوا الله

واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم ❁ ومنها ان العامة — مبدأ الطاعة

٥ وبعض الخاصة تجهل الاقسام التي تجب للملوك عليها وان

كانت متمكنة بجملة الطاعة ❁ ومنها السعادة العامة في

تبجيل الملوك وتعظيمها وطاعتها ❁ فاختصرنا

٨ من الأدب ما نجعله قدوة لهم واماما لتأديبهم

ولنا في ذلك اجران اما احدهما فلما نبهنا عليه العامة — التمييز بين العامة والخاصة

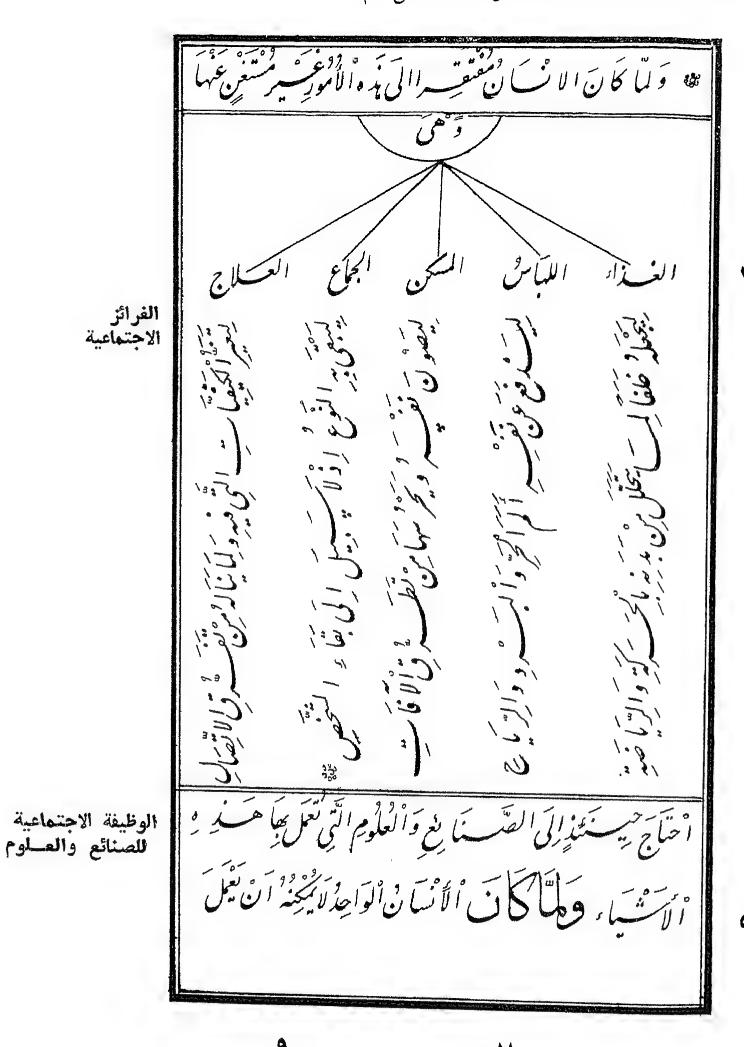
من معرفة الخاصة وكذا الاجر فيما يجب علينا من تقويم

١١ كل مائل ورد كل نافر اليها

ولما

(١٠) أنظر ملاحظات «ك» ، ص ١٧٤ هامش ٢ . وقارن «ب» ص ٧٨ .

(٤) أنظـــر ملاحظة «ب» ، ص ٧٨ هامش رقم ١ .



٣

الغرائز الاجتماعية

الوظيفة الاجتماعية للصنائع والعلوم

٥

٩ ٧

الصنائع كلها افتقر بعض الناس الى بعض ۞ ولحاجة بعضهم

الى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد ۞ وعاون

٣ بعضهم بعضا في المعاملات والاعطاء ۞ فاتخذوا المدن

لينال بعضهم من بعض المنافع من قرب لأن الله عز وجل

خلق الانسان بالطبع يميل الى الاجتماع والانس ولا يكتفي الواحد

٦ من الناس بنفسه في الاشياء كلها ۞ ولما اجتمع الناس في

انشاء المدن ووضع القواعد الشرعية

المدن وتعاملوا ۞ وكانت مذاهبهم في التناصف

والتظالم مختلفة وضع الله لهم سننا وفرائض يرجعون اليها

٩ ويقفون عندها ۞ ونصب لهم حكاما يحفظون السنن

ويأخذونهم باستعمالها لتنتظم امورهم ويجتمع شملهم ۞

ويزول عنهم التظالم والتعدي الذي يبدد شملهم ويفسد

١٢ احوالهم ولما كان الشر يدخل على الانسان من وجوه

يأتي ذكرها جعل له ما يتحفظ به من وقوع الشر ۞ وما يدفعه

(١) ولحاجة = وبحاجة «ك»

(٥) ولا يكتفى = اذ لا يكتفى «ك» هذه الصياغة أكثر دقة .

(١٠) باستعمالهم = باستعمالها «ك» وهى أكثر دقة . كذلك «ب» ص ٧٩ .

(١) اقرأ « ويداويه » . كذلك «ك» و «ب»

(٥) يأخذ «ك» بهـذه الصيـاغة المخالفة للمخطوطة البارسية الذى يؤكد الثقة فى المخطوطة القاهرية . أنظر القراءة التى أوردها «ب» وهى مطابقة . القراءة الأخرى تسقط كلمة الناس وتصير « فقد تبين بما ذكرنا أنا مضطرون » .

(٩) اقرأ : « التشتت » .

ويدواية إذا وقع

٢ وهى

مصادر الشر والخطر فى المجتمع المدنى

اما من نفسه — واما من اهل مدينته — واما من اهل مدينة اخرى

٤ ويدفع ذلك — ويدفع ذلك — ويدفع ذلك

بملكه الطريق المحمود وضبط القوة واستعمال العقل فى كل الامور

باستعمال السنن والشرائع والسياسة الموضوعة لهم واصلاح الكافة

بالاسوار والخنادق والاسلحة وادوات الحرب والقتال

خصائص الحكومة الصالحة

فقد تبين بما ذكرنا ان الناس مضطرون الى تدبير

٦ وسياسة وامر ونهى ۞ وان المتولين لذلك ينبغى ان يكونوا

افاضلهم فان من نهى عن شئ او امر بشئ فالواجب ان يظهر ذلك

٨ فى نفسه اولا ثم فى غيره ۞ ولان كثرة الرؤساء تفسد السياسة

وتوقع التشتت ۞ احتاجت المدينة او المدن الكثيرة

١٠ ١٢ ١٤

أن يكون رئيسها واحداً وأن يكون سائر من ينصب لتمام التأثير

والسياسة أعواناً سامعين مطيعين منفذين لما يصدر

٣ عن أمره ※ حتى يكونوا كالأعضاء له يستعملهم كيف شاء ويكون

كالحاضر لجميع عمله بحضورهم وإنفاذهم أمره ونهيه

وإنما اضطر العالم إلى سائس ومدبر ليدفع عنهم الأذى

٦ الواقع على بعضهم من بعض كما قدمنا حتى يقصد كل

أحد منهم للصناعة التي ينتحلها لمصلحة نفسه ومصلحة غيره

ضرورة القيادة والتدبر

من يحتاج إليها ولا يعوقه عنها عائق فيتم بذلك تعاضدهم

٩ وتعاونهم على مصالح عيشتهم واستقامة أمورهم ※

ولنبتدئ الآن بذكر أركان المملكة

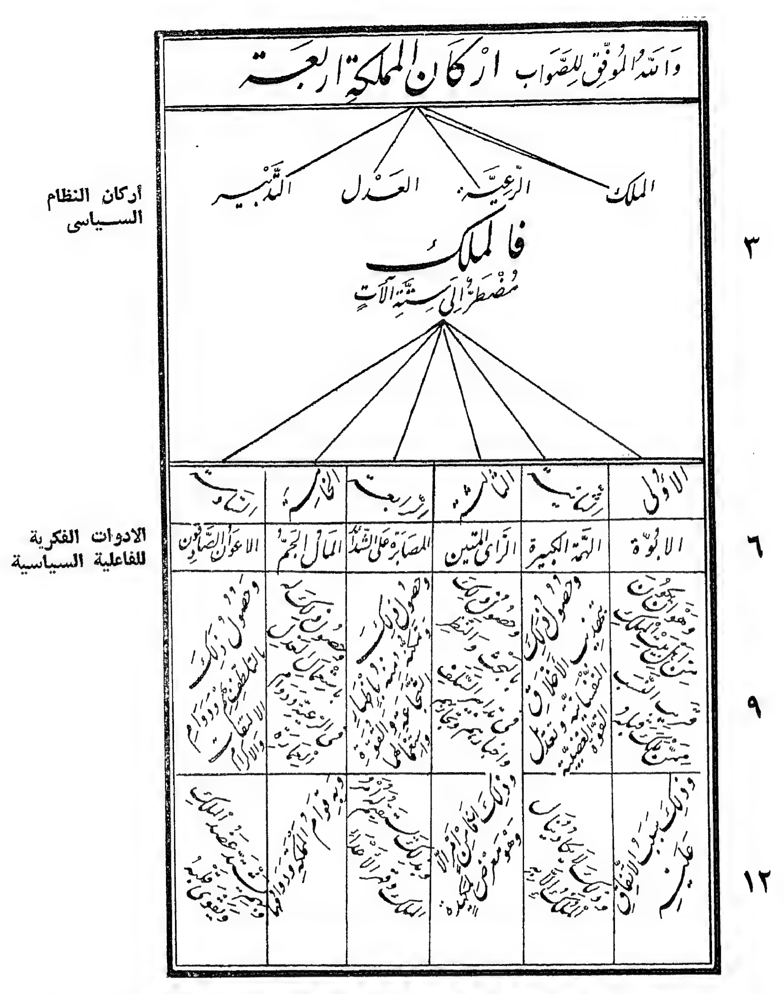
ثم نتبع ذلك بما يجب على الملك الفاضل وما يضطر إلى استعماله واتخاذه

١٢ من الأتباع ※ والأعوان لقيام المملكة وحراستها ودوامها ونذكر

صفاته وصفات كل من أعوانه على التفصيل وما يجب على كل منهم وله

(٤) يقرء هـذه الفقرة «ك» في صورة غير موفقة . « ويكون كالحاضر في انفاذهم أمره » . الصياغة الواردة اعلاه هي التي فضلها «ب» . وهي واردة في « أ » .

(١٣) لاحظ بخصوص كلمة « وله » ، التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٧٦ هامش ٢ .



(١) عبارة « والله الموفق للصواب » يعتبرها التكريتى ، م.س.ذ. ، ص ١٧٦ هامش رقم ٢ زائدة . قراءة مخـــالفة فى «ب» ص ٨٠ . الاسلوب العام للكتاب يرجح أن العبارة ليست زائدة .

(٩) جديرة بالملاحظة كلمة « قريب النسب ممن ملك من قبله » الواردة فى العمود الأول من اليمين . أنها تعبير عن بدء تسرب مفهوم الارث فى السلطة العليا ولكن بحذر وحياء . ويبرز ذلك فى الشطر الثانى من العبارة عندما يحاول تبرير ذلك .

سياسة خاصية	سياسة بدنية	سياسة نفسية
كالوزير سائس المملكة والكاتب والعامل	[illegible]	[illegible]
كالطبيب سائس البدن والمنجم وصاحب الطعام	[illegible]	[illegible]

أنواع السياسات

٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ ١٢ ١٤

(٥) العمود الأوسط « معري من الشر » = «ك» تصير « معدى » .

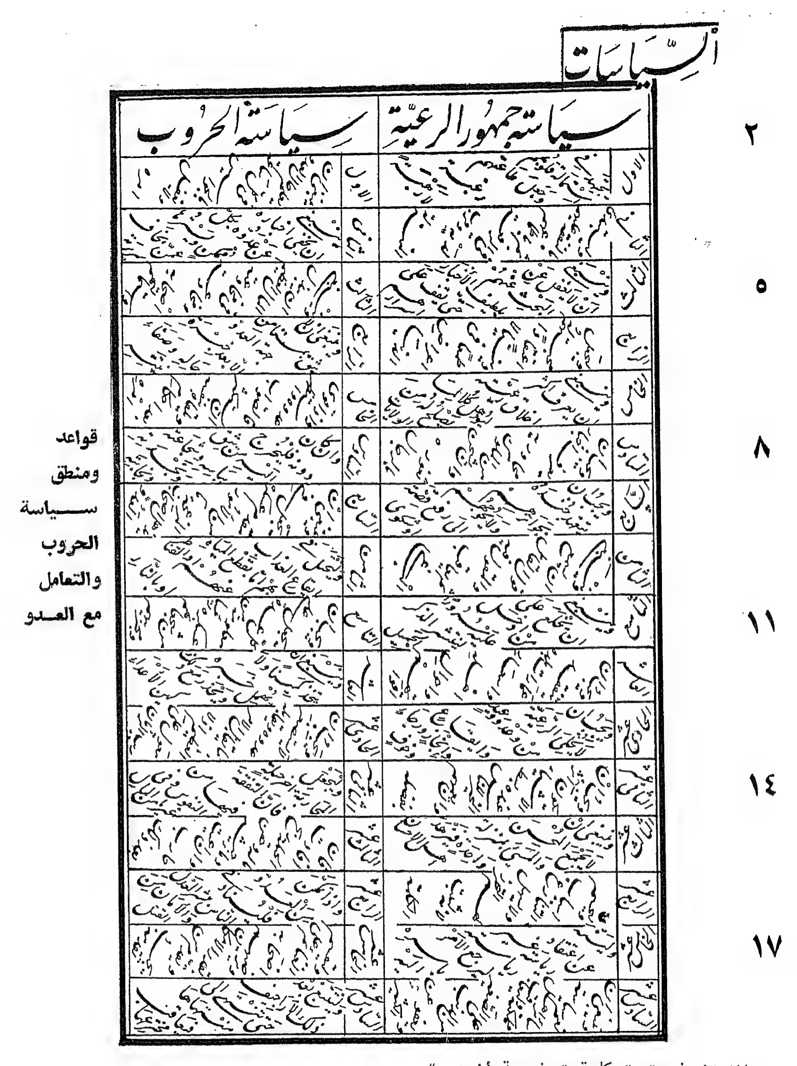
(٦) فى العمود الأول من اليمين كلمة « لهواته » تقرؤها «ك» بكلمة « لهوه » . والواقع أن الصياغة تنطوى على الهيبة والاتزان . أنظر كذلك « أ » التى تجعل الكلمة « لهوته » .

(٧) خطأ فى القراءة من «ك» يشوه المعنى حيث يقول : « اما يملك حكيم » وواضح أن الصياغة الصحيحة « اما ملك حكيم » .

(٨) العمود الأول من اليمين يقرؤه «ك» بطريقة خاطئة « ملوكها ، فما اذ وزعت من خير ... » ويغلب على الظن انه خطأ مطبعى انظر م.س.ذ. ، ص ١٧٨ .

(١١) ويجب أن يكون ترك الملك = وينبغى أن يترك الملك «ق» .

(١٤) العمود الثانى يقرأ «ك» نهاية الجملة كالتالى : « ليعود صلاحه اليه » ، وهى قراءة مقبولة .



(١) تضيف «ب» كلمة « خمسة أضرب » .

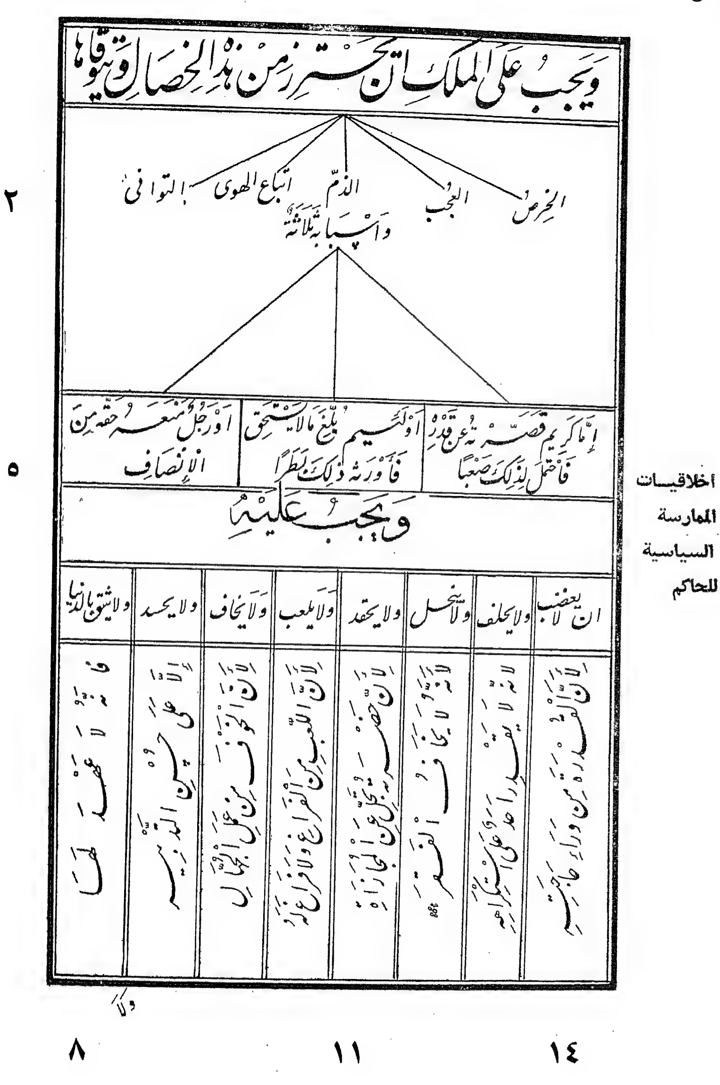
(٦) العمود الايمن تقرؤها «ك» على أنها « أغراض الدنيا » .

(١١) العمود الايمن نجده فى «ك» يتبع الصياغة التالية : « لينشر عنه الذكر الجميل ». الصياغة الواردة أعلاه أكثر دقة . مطابق «ب» .

(١٦) العمود الأيسر «فلينادى الناس بنشر» = فى «ك» تصير « فلينـاد فى النـاس بنشر » وهى أكثر دقة .

(١٧) العمود الايمن يقرؤها «ك» قراءة خاطئة : «التحرز لثلث الكلمة» . القراءة الصحيحة أوردتها «ب» بالشكل التالى : « لانه يشتت الكلمة » .

(٤) الخانة اليمنى اقراها : « اما كريم قصر به عن قدرة » . مطـابق «ك» . يقرؤها «ب» كالتـالى : « اما كريم قصر عن قـدره » . « أ » تتبع الصياغة الواردة أعـلاه .



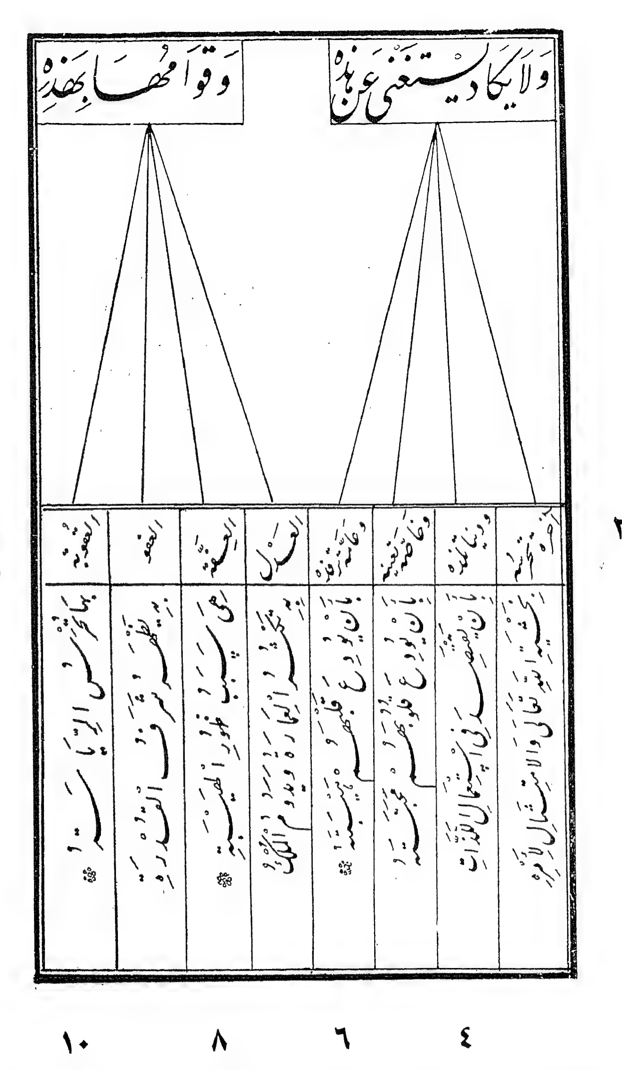
اخلاقيات الممارسة السياسية للحاكم

٢

٥

ولا

٨ ١١ ١٤



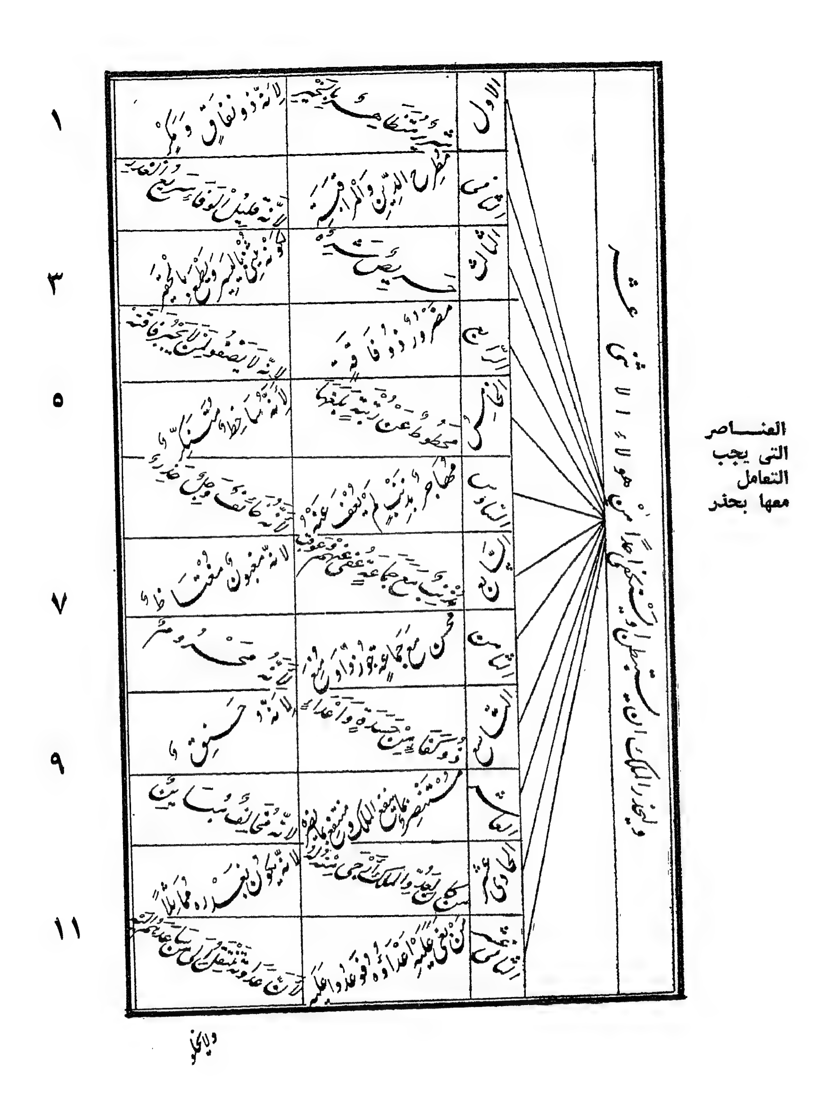
عنـــاصر
الفاعليــة
السياسية

٢

١٠ ٨ ٦ ٤

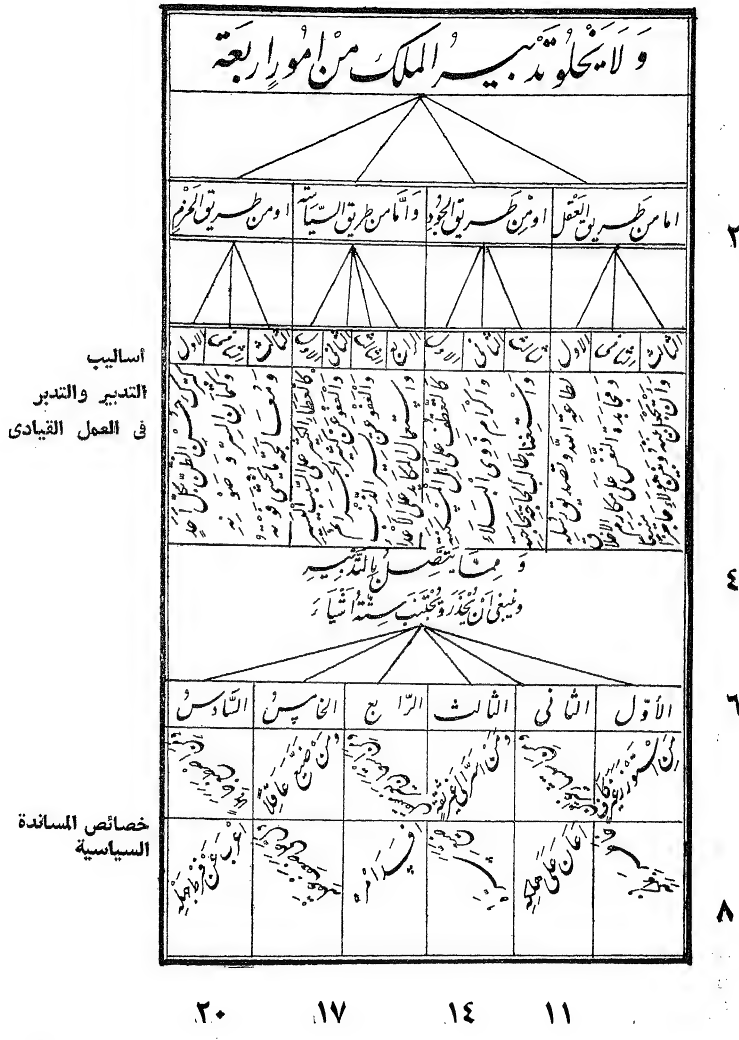
(٢) يضيف «ب» حرف الواو بالعطف في جميـع خانات ذلك السطر عدا الأولى والخامسـة وهو منطقى . «ك» يضيف فقط فى الخانات الثلاث التالية للأولى ومن الواضح أن الصياغة التشجيرية ليست فى حاجة الى حرف الواو .

٤١٠١



(١٢) قارن ملاحظات التكريتي ، م.س.ذ.، ص ١٨٤ هامش ١ .

(١) يضيف «لك» فى نهاية السطر « وهى » .
(٢) جدير بالتأمل كلمة « السياسة » والمعنى المستخدمة فيه الكلمة فى الخانة الثالثة من اليمين.
(١٠) اقرأ من أعلى الى أسفل « ومجاهدة النفس » .



٢ لاحظ كيف فرق بين الحكماء والعلماء وكيف وضع هؤلاء في مرتبة أعلى من ذوي الانساب وأرباب الحروب .

٣ الالف في كلمة « مشمرو » زيادة لا مبرر لها .

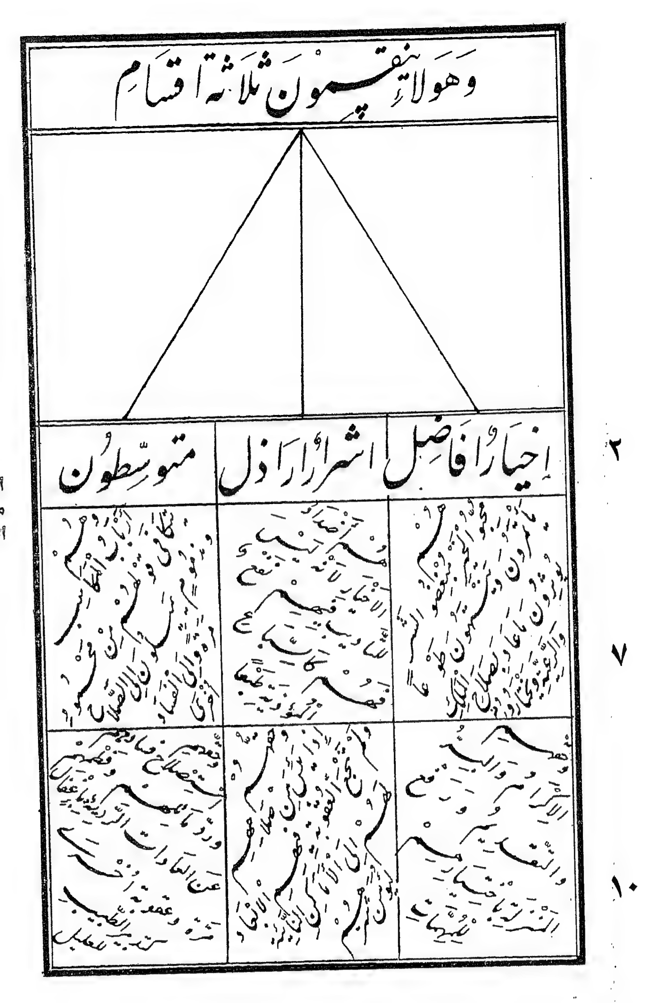
٤ انظر ملاحظات التكريتي ، م.س.ذ. ، ص ١٨٦ هامش ١ ، ٢ ، ٣ . وهي جميعها تزيد من الثقة في المخطوطة القاهرية .



٢

أقسام الرعية من حيث وظائفها

٨ ٦ ٤



أقسام الرعية من حيث أخلاقياتها

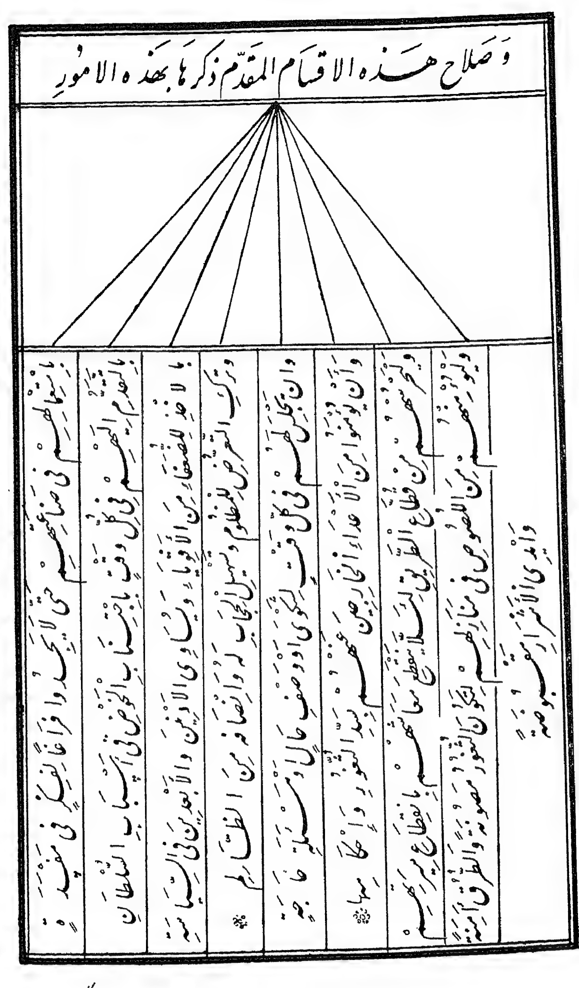
(١) كلمة « هؤلاء » التى يفتتح بها السطر الأول يثير علامة استفهام : هل تحيل الى الفئة الأخيرة فى الصفحة السابقة أى « سكان القرى » أم تحيل الى « الرعية » التى هى محور التحليل؟ نحن نميل الى الافتراض الثانى الذى يتفق مع المعنى وفلسفة المعالجة . ولعل هذا هو الذى دفع «ب» الى اضافة عوضاً عن « هؤلاء » هذه العبارة « وبالجملة الرعايا » .

(١٠) فى النص الذى أوردناه يستخدم المؤلف كلمة «استصلاح» لكن تفضل «ك» كلمة «اصلاح» .

(٤) « ويســاوى الأدنين » = « ويســـاوى الأقربين » فى «ك» . ** فى «ب» وكذلك فى «أ» . نحن نميل الى الصياغة التى فضلها « ك » .

قواعد التعامل من الحاكم فى علاقته بالرعية

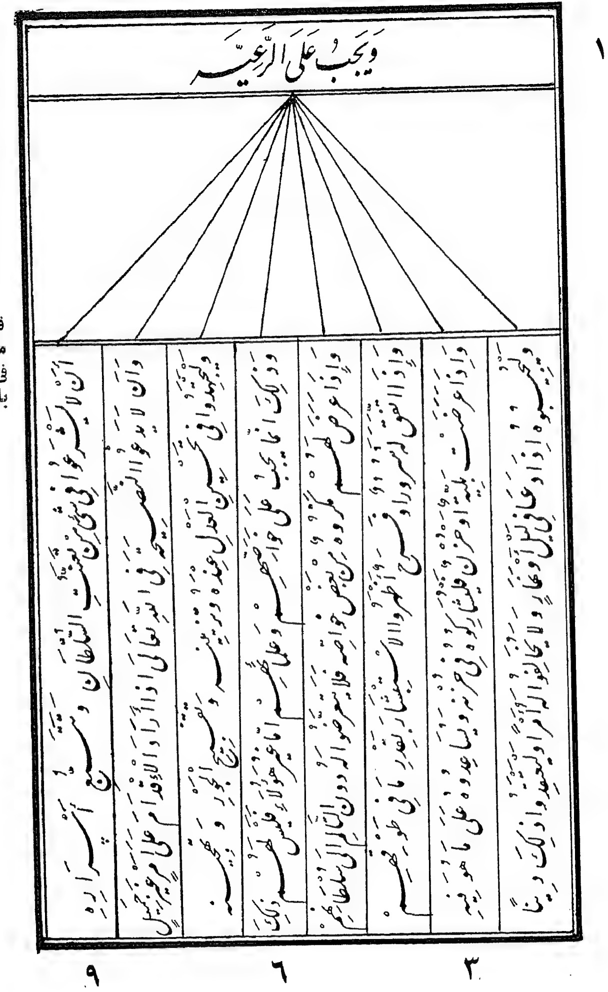
١



٤ ٧ ١٠

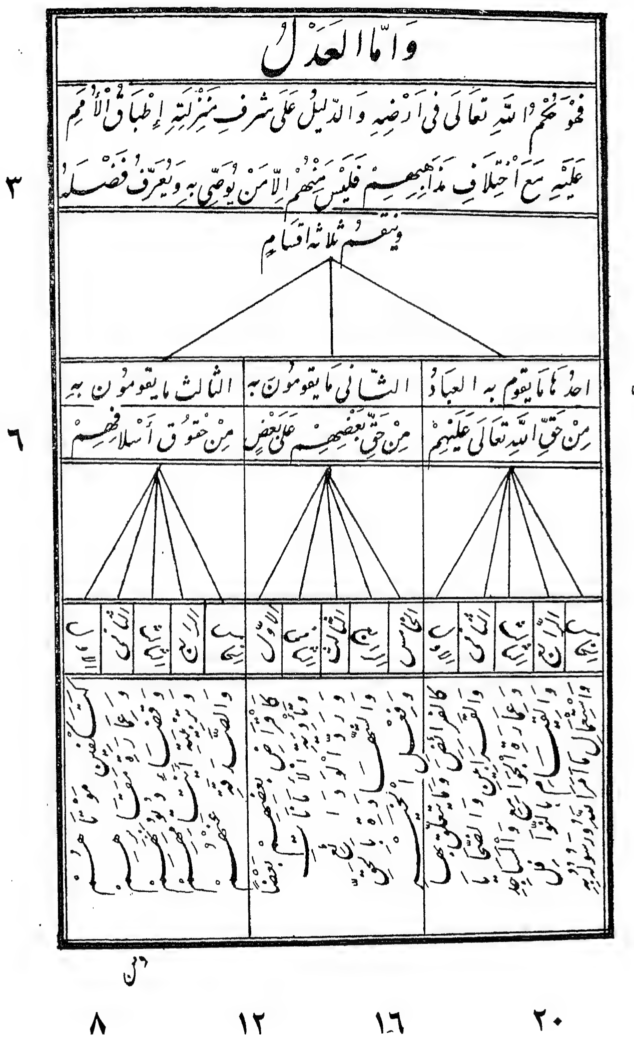
(٤) « بقــدر ما فى طوقهم » يقرؤها «ك» استنادا الى المخطوطة الباريسية « بقدر ما فى طاقتهم » وهى قراءة غير دقيقة من حيث الاستعمال اللغوى كذلك يتفق معنا «ب» و « أ » .

قواعد التعامل من الرعية فى علاقتها بالحاكم



(٤) تضيف «ك» كلمة «الى» عقب «وينقسم» .

(٢١) المخطوطة البارسية تسقط « به » فى نهاية الجملة لتصير : « ما أمر الله ورسوله » .



٣

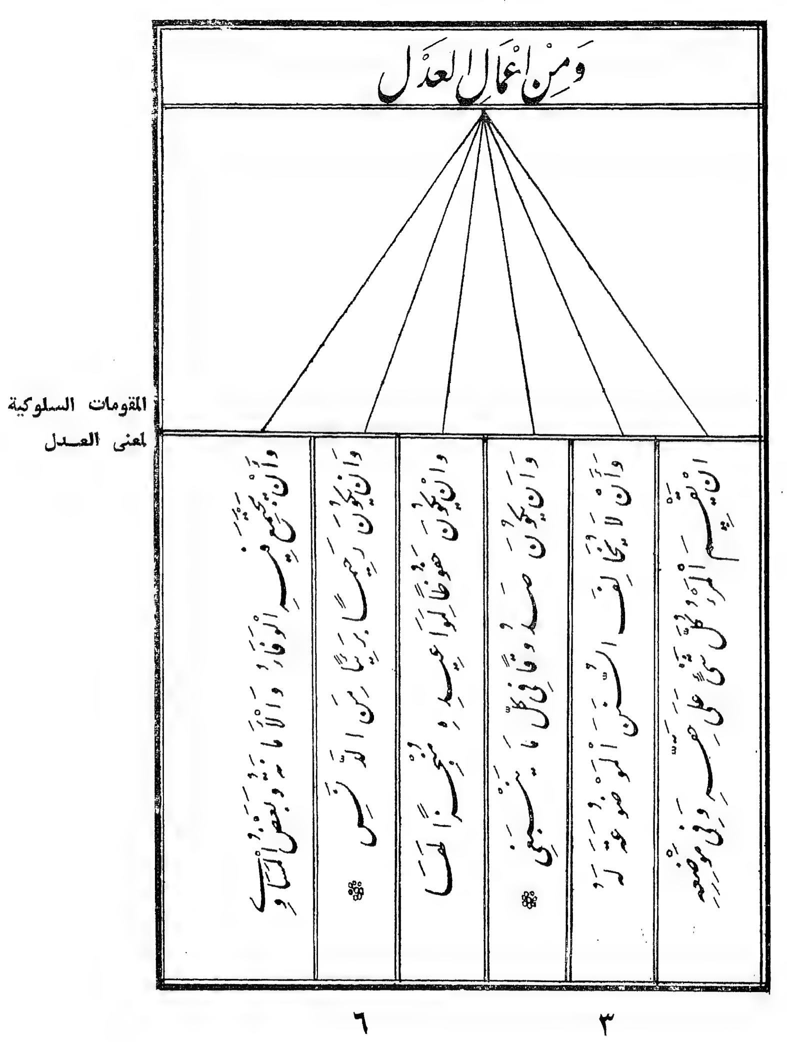
٦

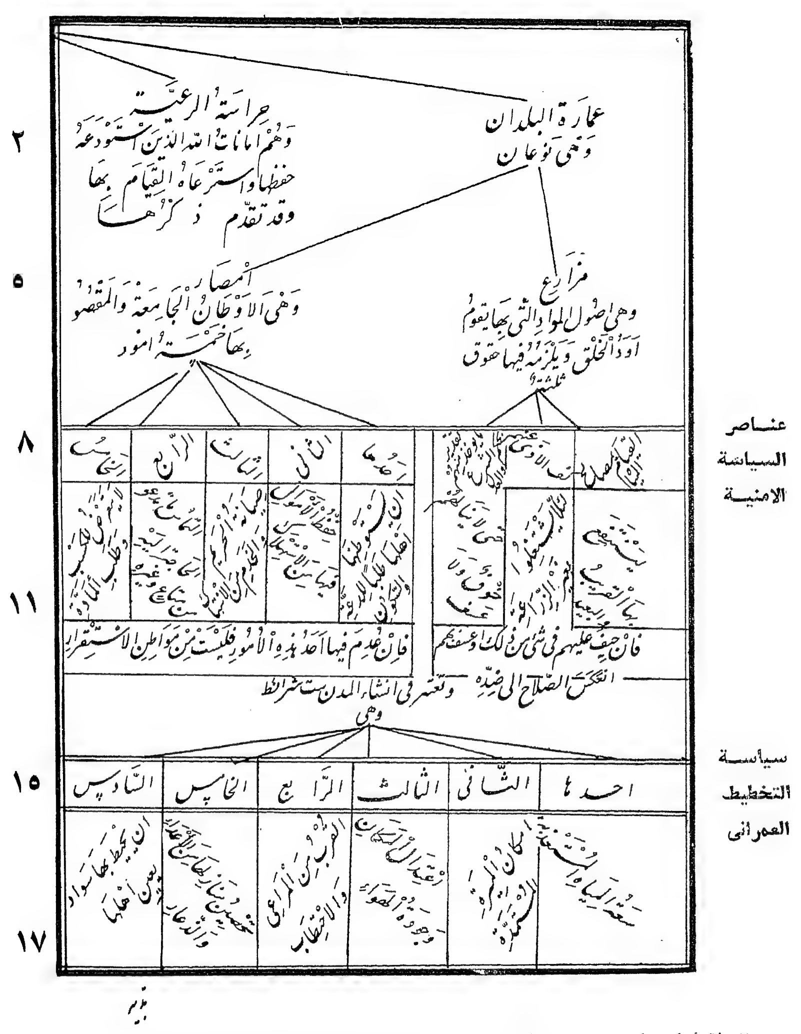
العدل كأحد
عناصر
النظام السياسى

٨ ١٢ ١٦ ٢٠

(٢) حرف الواو قبل « فى موضـعه » ساقط من « ق » .

(٧) هناك جزء من هذه العبارة ساقط قبل عبارة « وبعض المسـاوىء » والا فان المعنى لا يستقيم . أنظر ملاحظات التكريتى ، م.س.ذ. ص ١٨٩ هامش ٢ .



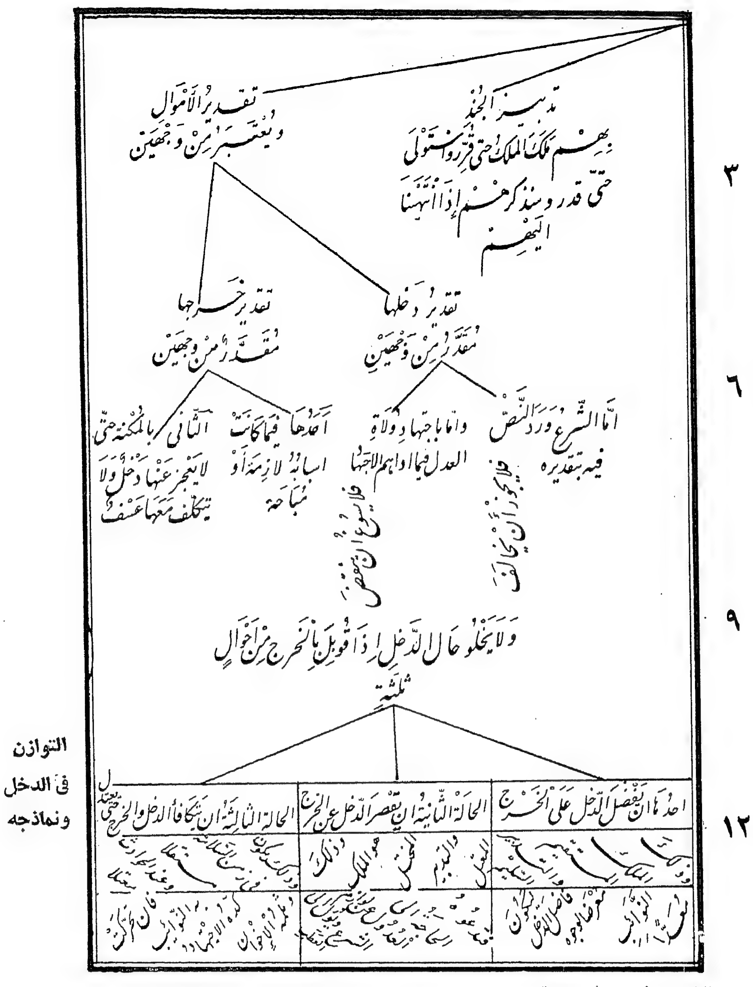


(١) اقرأ كعنوان عــــام لـكلا الصفحتين : « وتدبير المملكة على أربعة قواعد » .

(٧) عقب الســطر السابع من اليمين اقرأ : « ثلاثة » .

(١٢) الجزء الايسر من السطر أسقطته «ك» .

(١٧) قارن عدم دقة المخطوطة الباريسية كما أوردها التكريتي ،م.س.ذ. ،ص ١٩٠ هامش ٤ .



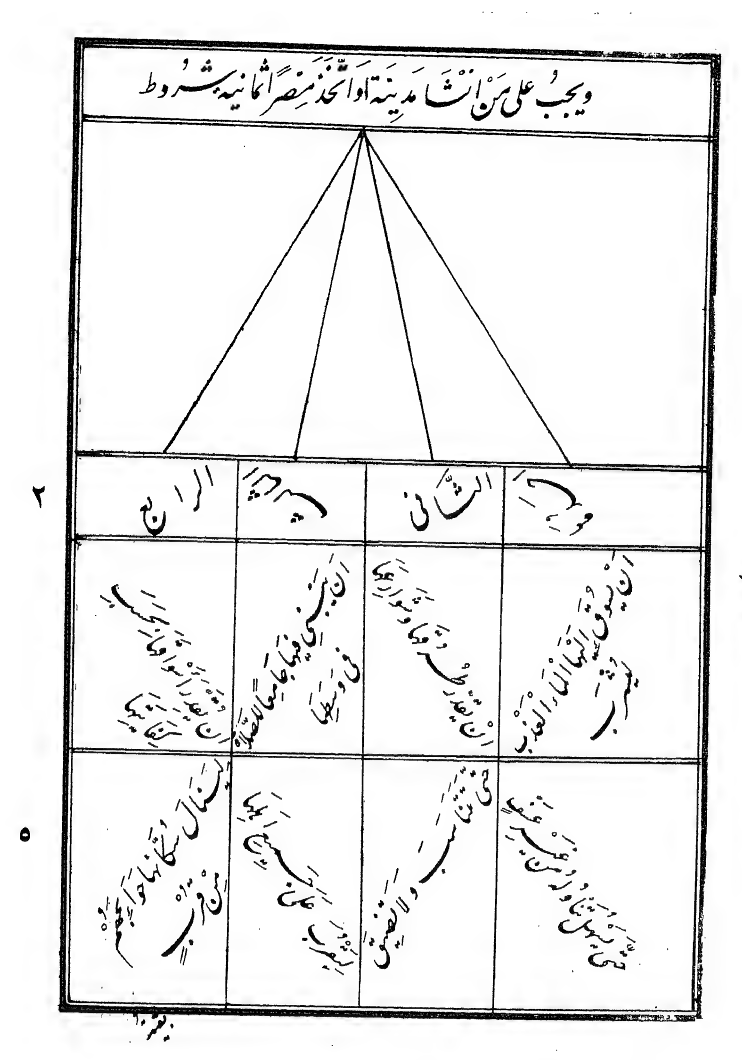
(٢) يضيف « ك » عقب « ويعتبر » كلمة « ذلك » وهى زيادة لا مبرر لها .

(٣)اقرأ « وسنذكرهم » .

(٧) يضيف التكريتى عقب كلمة الشرع كلمة « فقد » وهى زيادة توضح المعنى ولكنها ليست لازمة .

(١٣) العمود الاول من اليمين تضيف فيه «ك» كلمة « هو » عقب ذلك وهى زيادة لا تضيف شيئا . كذلك فانها تستبدل بكلمة « السليم » لفظة « القويم » ونعتقد أن الكلمة الأولى أكثر تعبيرا عن المفهوم كذلك فى نفس السطر العمود الاخير فانه يستبدل بكلمة « معتلا » لفظة «**معتزلا**» وواضح من سياق الجملة ان ذلك يشوه المعنى بل يفقد العبارة ما يريده الكاتب .

(١٤) فى نهاية السطر فى العمود الثالث من اليمين يقرؤ التكريتى هكذا النص : « وتلمه الاعوان » وهى قراءة لا تعطى أى معنى . «ب» يفضل هذه القراءة : « وثلمه الأعواز » . ونحن نميل الي الصياغة الواردة في النص التى تعطي المعنى كاملا .

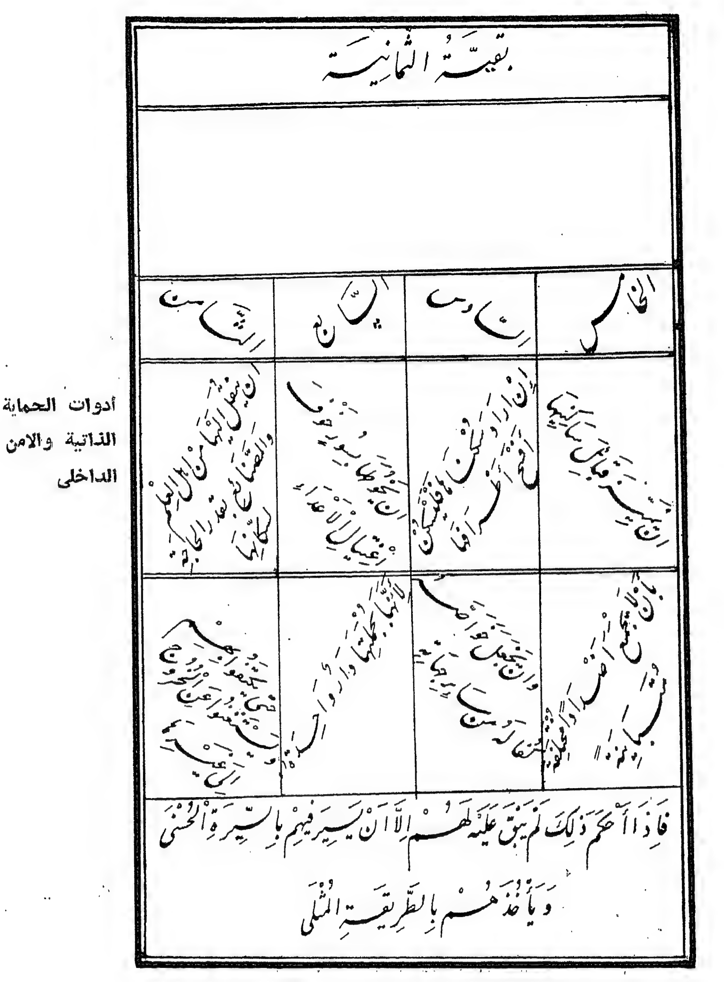


٢

٥

التخطيط العمراني وقواعده

(٣) انظر فيما بعد ص ١٣١ من المخطوطة .



أدوات الحماية الذاتية والامن الداخلى

٣

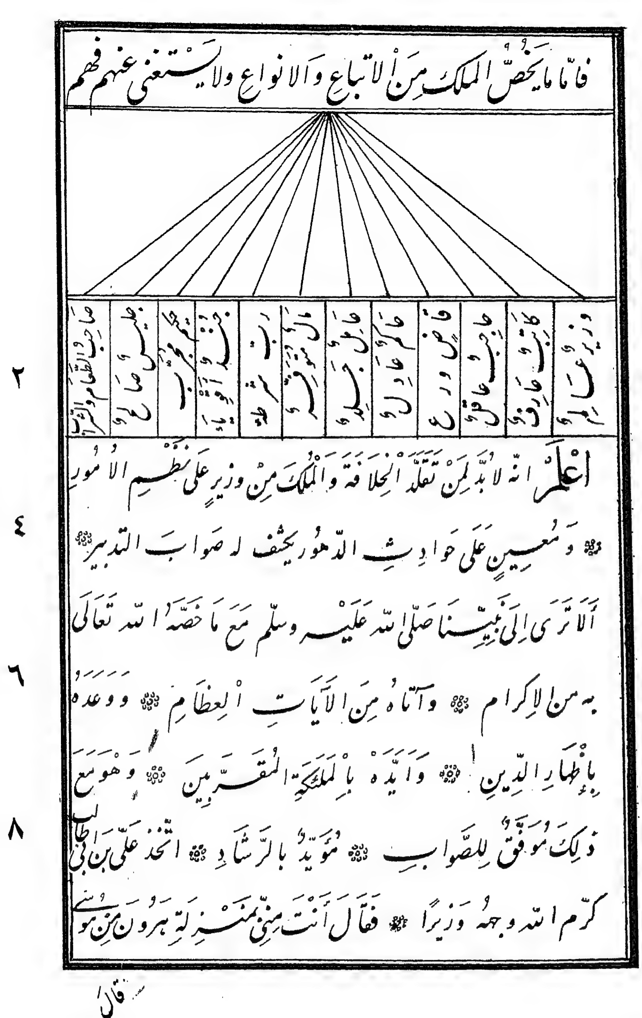
٦

٩

(٣) قارن ملاحظات «ك» بخصوص العمود الأخير من اليمين ص ١٩٢ هامش ٤ .

(٦) فى العمود الثانى من اليمين «ك» يقرؤ الجملة بالشكل التالى : « وان يجعل خواصه كنفاله » . فلنلاحظ كيف أن الخطوطة الباريسية تستخدم كلمة « خواصها » . وهى صياغة قد تصح شكلا ولكنها لا تتفق مع المعنى الذى يريده الكاتب . ونجد «ب» يتصرف فى النص ليقدم لنا المعنى أكثر وضوحا فيقرؤها . « وأن يجعل خواصه منحيطين به من نسائر جهاته » . على أن مجرد قراءة النص : « كنفا » يكفى بأن يقدم المعنى دون أى تعديل فى الصياغة .

أدوات الحكم المثالى



٢

اعلم انه لا بد لمن تقلد الخلافة والملك من وزير على نظم الامور

٤

ومعين على حوادث الدهور يكشف له صواب التدبير

ألا ترى الى نبينا صلى الله عليه وسلم مع ما خصه الله تعالى

٦

به من الاكرام وآتاه من الآيات العظام ووعده

باظهار الدين وايده بالملائكة المقربين وهو مع

٨

ذلك موفق للصواب مؤيد بالرشاد اتخذ علي بن ابي طالب

أهمية الوزير

كرم الله وجهه وزيرا فقال انت مني منزلة هرون من موسى

قال

(١) انظر ملاحظات «ك» ص ١٩٢ هامش ٥ .

(٢) من بين الادوات نجد المخطوطة الباريسية قد أغفلت « قاض ورع » .

(٩) اقرأ : « هارون من موسى » .

(٥) يفضل «ك» بدلا من كلمة « المدبر » لفظة « المشـير » ورغم أن الكلمة تتكرر فى نفس السطر الا أنها أكثر دقة . كذلك يقرؤها «ب» .

(١٥) قراءة غير دقيقـة « تدبر الأمور » = « تتدبر الأمور » «ك» .

١ قال الله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه

أخاه هرون وزيرا ۞ فلو استغنى أحد ممن ذكرنا عن الموازرة

٣ والمعاضدة برأيه وتدبيره ۞ لاستغنى نبينا محمد

وموسى صلوات الله عليهما وسلامه ۞ فالوزير هو الشريك — الوزير شريك فى الملك

٥ فى الملك ۞ المدبر فيه بحفظ أركانه ۞ المدبر بالقول والفعل

أركانه

ومن صفاته

خصائص الوزير ومواصفاته:

وان يكون صحيح الجسم والرأى حسن الفكر

وان يكون كتوم السر صبورا [illegible]

وان يكون قليل الهوى بطئ الغضب كريم الطبع

وان يكون معمور القلب بالنصيحة محبا للخير والصلاح

وان يكون سالما من [illegible] بعيدا عن الأغراض والطمع

وان يكون محمود الأخلاق تام العقل مقبول الرأى فى النفس

وان يكون عطوفا على الناس يتبع الحق ليحافظ على الملك

وان يكون شديد الحرص على العمل بالصواب [illegible]

وان يكون حسن العقل العقل الكلى ومدبر الأمور

أن يكون حريصا على الأمور الدنيوية الى جانب الملك

٧ ١٠ ١٣ ١٦

خصائص الخليفة الحاكم فترة تدوين هذا المؤلف

ومن جميل العناية بأهل عصرنا أن القائم بتشييد ما ذكرنا والمتولي
لتدبير ما قدمنا من هو معدن الفضائل الموصوفة ورب الصنائع
٣ المألوفة ❁ والمحاسن المعروفة الذي نشأ وهمته تأخذ بأعنان
السماء ومكانه من العلم نشأ في مناط الجوزاء ❁ بدأ بالأدب فبرز في
ميادينه ❁ وحمل لواء منثوره وموزونه ❁ فكأن العرب
٦ استخلفته على لسانها ❁ والأيام ولته زمام حدثانها ❁ فقد
ملئت ساحات همته حكما وعلما ❁ وأوعية أخلاقه كرما وحلما ❁
لم يأل للدين الحنيفي الأنصيحا ❁ ولم يدخر للدولة الإمامية
٩ الانتصار فليحا ❁ فاستقرت من رأيه الميمون أمور الدولة في مظانها
واطمأنت متمكنة في مكانها ❁ وانقادت له الأمور بأزمتها ❁
وأطاعته المقادير بأعنتها ❁ وتحلت بمحاسن أفعاله النواحي
١٢ والأطراف وأشرقت بنور رأيه الضواحي والأكناف ❁ وشفع
بديع جماله بكريم سجاياه ❁ وعيون صحيفة جوده بطلاقة محياه

وثق

(١) فى هذا السطر وحتى السطر العاشر وصف مباشر لخصائص الحاكم الذى اليه يتجه الخطاب فى هذه الوثيقة وهى جميعها مواصفات لا تتفق مع فترة حكم المستعصم . انظر سابقا ص ٢٥٦ وما بعدها .

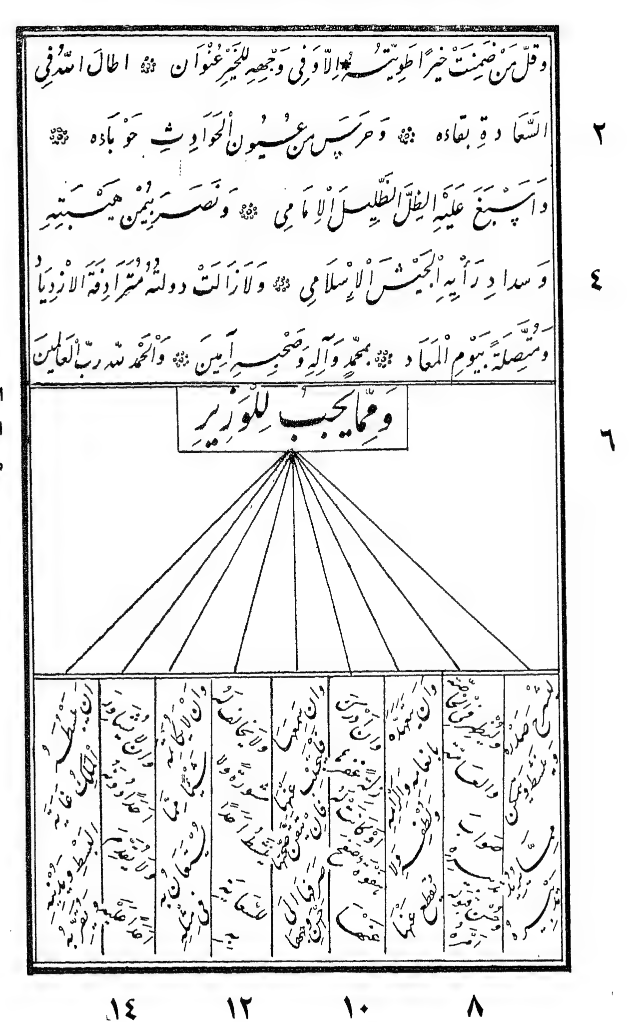
(١٣) وعيون صحيفة جودة = وعنوان صحيفة جوده «ك» .

(٥) ومتصلة بيوم الميعاد = ومتصـلة الدوام ليوم الميعاد «ك» .

(٧) ليشرح صـدره وينشط = ليشرح صدره وينشط أمره «ك» .

(١٠) وان أدرك زلة غفـرها = وان زل زلة غفرها «ك» .

التزامات الخليفة فى تعامله مع الوزير



وقل من ضمنت خيرا طويته ۞ الا وفي وجهه للخير عنوان ۞ اطال الله في

السعادة بقاءه ۞ وحرس من عيون الحوادث حوباءه ۞

واسبغ عليه الظل الظليل الامامي ۞ ونصر بيمن هيبته

وسداد رأيه الجيش الاسلامي ۞ ولا زالت دولته مترادفة الازديا

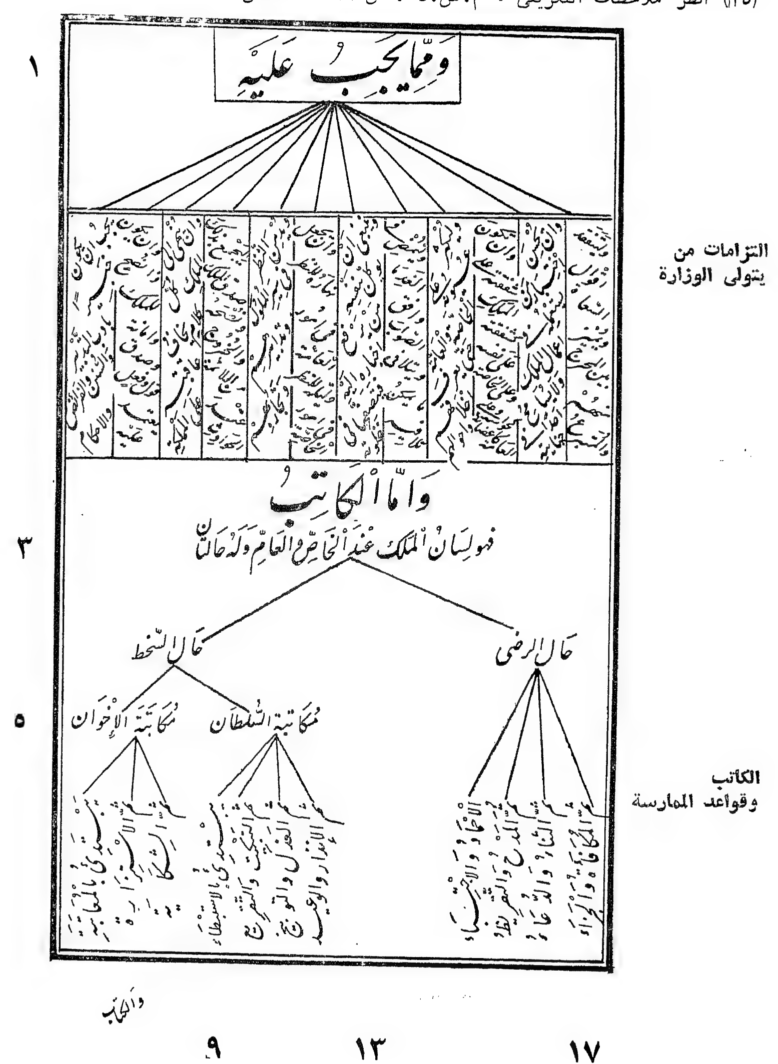
ومتصلة بيوم المعاد ۞ بمحمد وآله وصحبه آمين ۞ والحمد لله رب العالمين

ومما يجب للوزير

(١) أقرأ : ومما يجب على الوزير

(٧) فى النصف الاعلى من الصفحة ، انظر قراءة غير دقيقة فى «ك» ، ص ١٩٥ حيث يضع واو العطف خطأ بين كلمة صدق وكلمة قول .

(١٥) انظر ملاحظات التكريتى ، م.س.ذ ، ص ١٩٦ ، هامش ١ .



التزامات من يتولى الوزارة

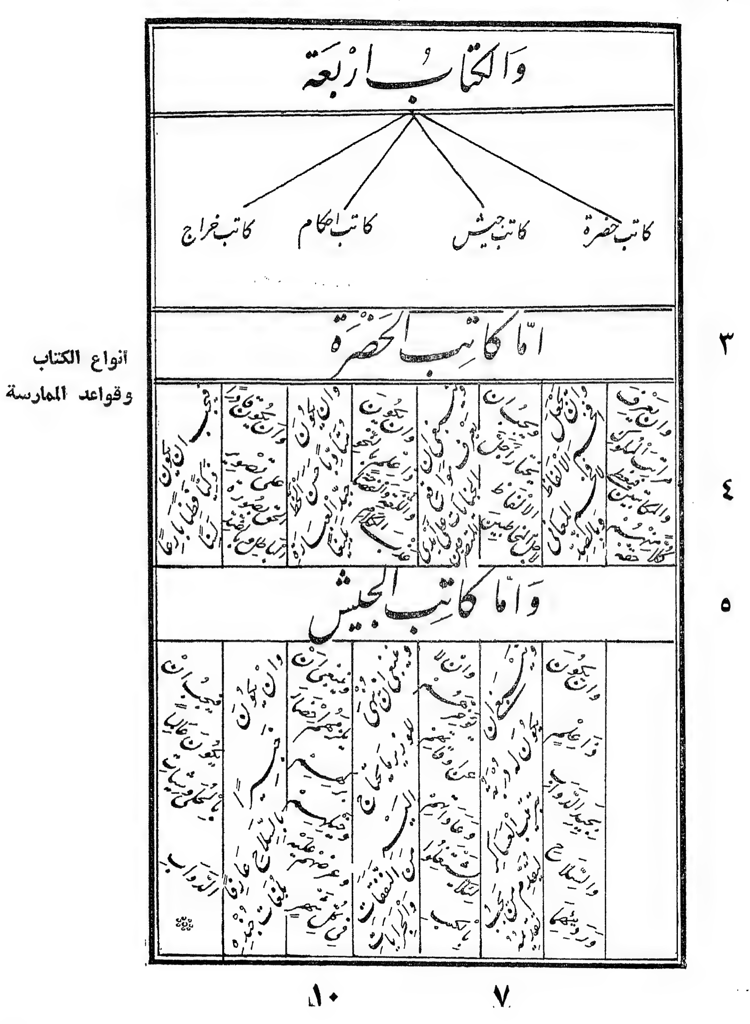
الكاتب وقواعد الممارسة

٩ ١٣ ١٧

(٨) « ك » يقع فى خطأ مطبعى فيجعل « عن أوقاتهم » تصـير « على أوقاتهم » . كذلك « ب » يخطىء القراءة اذ يجعلها « عنهم قواتهم » .

(١٢) هذا السطر يقرؤه «ك» بطريقة مخالفة للنص . « فيجب أن يكون عالما بالحلى وشـيات الدواب » = « فيجب أن يكون ذكيا عالما بالحلى وثياب الدواب » أنظر م.س.ذ. ، ص ١٩٧ هامش رقم ٢ ❊❊❊ «ب» ص ١٠٠ . كذلك « أ » مطابق .

أنواع الكتاب
وقواعد الممارسة



٣

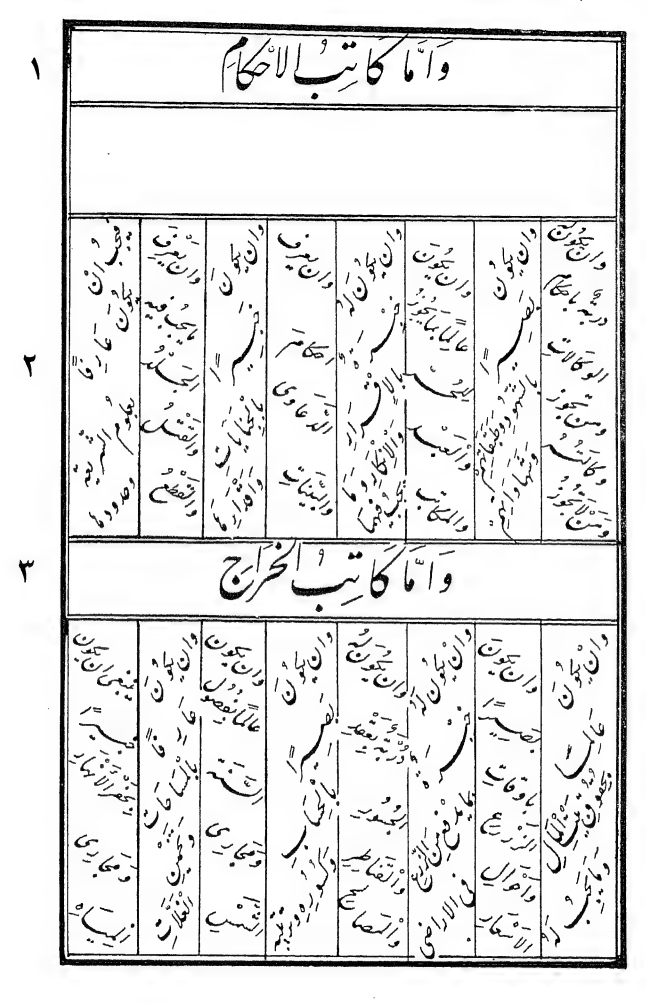
٤

٥

٧ ١٠

(١) انظر فيما بعد ص ٤٣٢ ما يذكره عن مواصفات من يتولى سلطة القضاء .

(٣) لاحظ كيف ان كاتب الخراج يصير مرادفا لوزير المالية فى عرفنا المعاصر .



١

٢

٣

كاتب الخراج وتسيير المرافق العامة

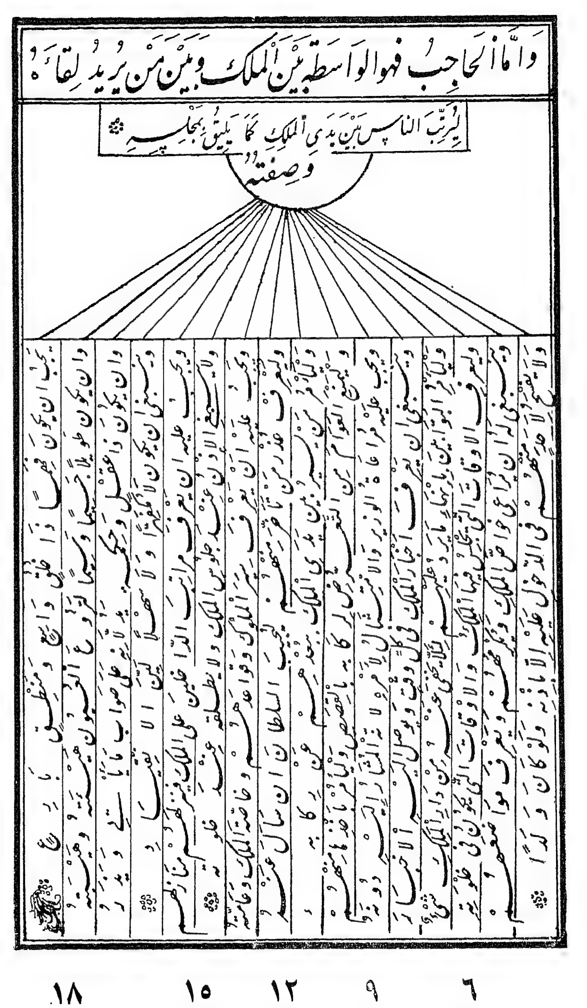
وأمّا

٥ ٧ ٩ ١١

(٤) يقصد بذلك أنه حتى لو كان من يطلب الاذن هو ابن الملك نفسه .

(١٢) يقرؤها «ك» بأن يستبدل « ان » بكلمة « اذا » .

الحاجب والتزاماته في التعامل



وأما الحاجب فهو الواسطة بين الملك وبين من يريد لقاءه

ليرتب الناس بين يدي الملك كما يليق بمجالسهم

وصفته

٣   ٦   ٩   ١٢   ١٥   ١٨

قرأ « وأناة » . يحافظ «ب» على الصياغة الواردة اعلاه : « وأناءة » ** «ك» .
نظر قراءة غير دقيقة فى «ك» . « وأن لا يجعل فى الحكم » .

وأما القاضي فهو ميزان الملك من رعيته

وصفته

ويجب ان يكون رابط الأناة وناشد البرية وعالم الناس في ذلك الوقت

وان يبالغ في التفتيش على الشهود والوكلاء ويعرف احوالهم

ويجب عليه ان يجعل على اموال الايتام والوقوف والمصالح حافظاً

وان لا يكلف احد الخصوم حاجة ويصفح عن سقطاتهم وزلاتهم

وان يكون قليل التبسم طويل الصمت شديد الاحتمال

وان لا يأذن لاحد الخصمين دون الآخر بل يخصهما سواء

وان لا يقبل هدية ولا يسمع قول شفيع في شيء من امور الحكم

وان يكون صادعاً بالحق على من وجب عليه غير مراقب

وان يكون ممارساً للامور مستمراً في النوبة بين الخصوم

وان يكون فقيهاً نزهاً عفيفاً خبيراً بمذاهب الناس

وان لا يعجل في الحكم قبل ثبوته ولا يتوقف عند التبيين

وان يكون ذكياً فطناً عالماً عاقلاً عارفاً بأدب القضاء

يجب ان يكون ذا وقار وورع وأناءة وزهد

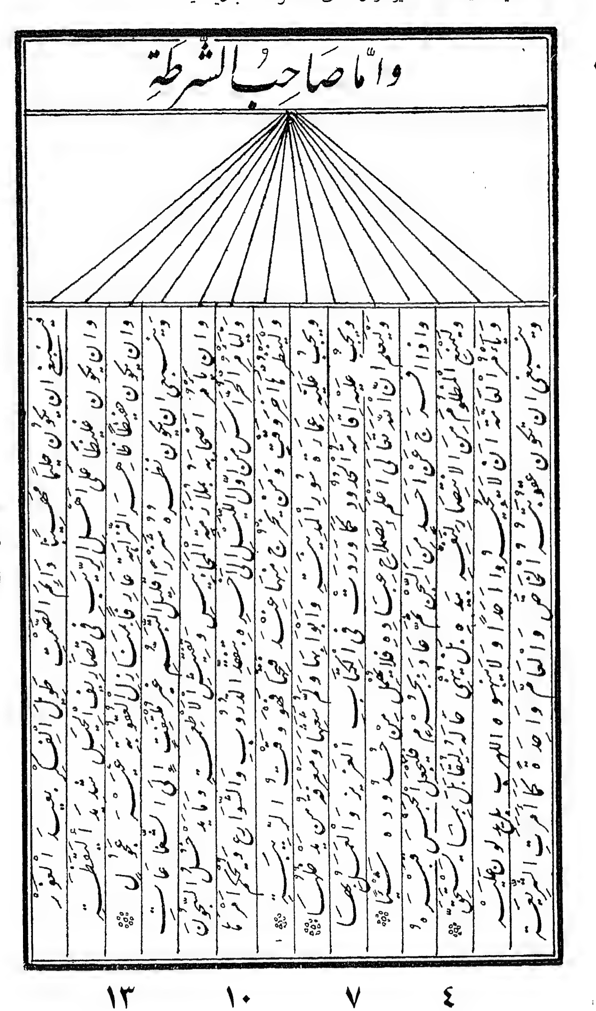
٢ ٥ ٨ ١١ ١٤

وأما

(٣) يضيف «ك» العبارة التالية فى نهـــاية السطر : « فان الضرر يعود اليهم » . وهى زيادة لا مبرر لها اذ تتناقض مع الصياغة العامة لهذه الصفحة .

(١٤) « شديد اليقظة » غير واردة فى المخطوطة الباريسية .

١

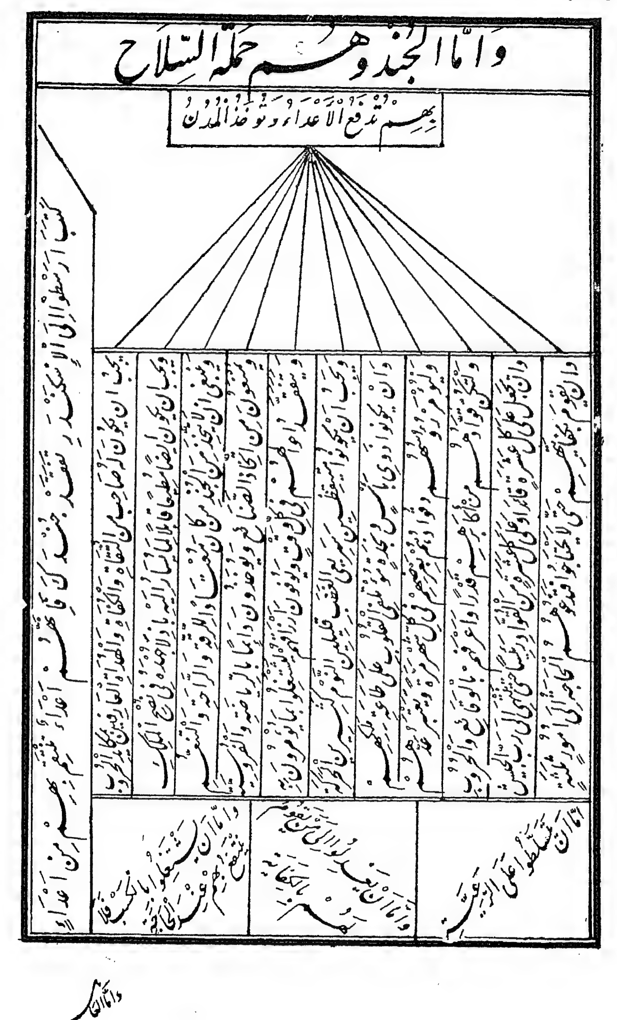


صاحب الشرطة
والامن
الاجتماعى

١٣ ١٠ ٧ ٤

(٢) « وتؤخذ المدن » ساقطة فى المخطوطة الباريسية .
(٦) اقرأ « لما يشار اليه » .
(١١) أقرأ « قليلى النوم كثيرى الحركة » = «ك» .
(١٣) يفضل «ك» استخدام كلمة « عددهم » ونحن لا نجد ما يبرر استيعاد العبارة الواردة فى النص . مطابق «ب» .

٢



وظيفة
الاداة
القتالية

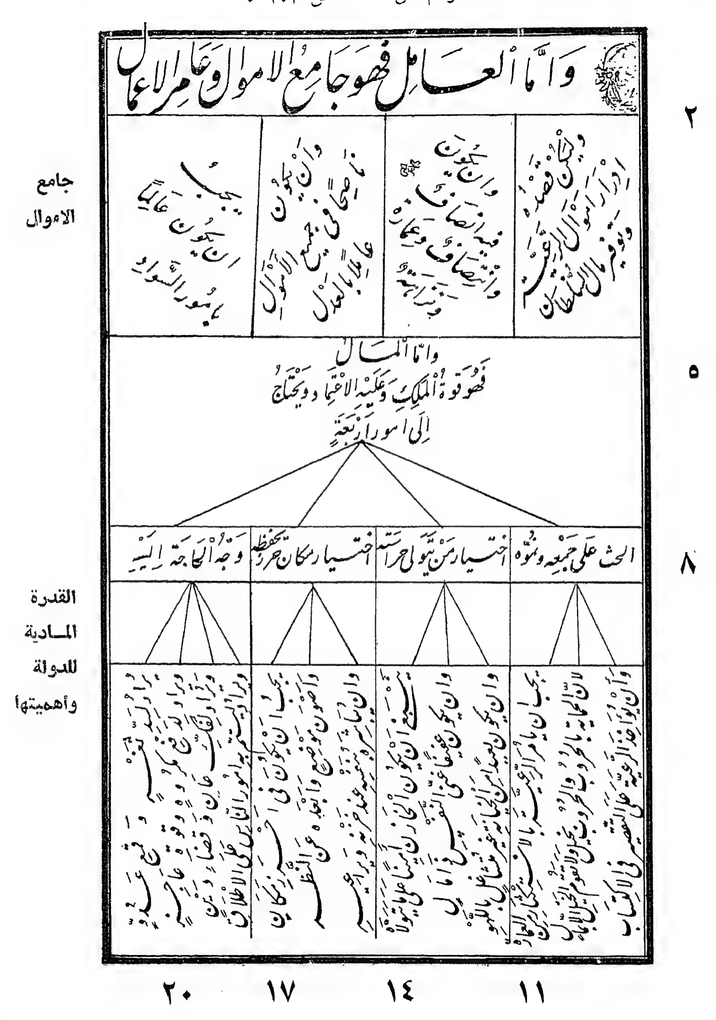
٤

٥ ٨ ١٢ ١٦

(٤) يضيف فى العمود الاخير من اليسار «ك» فتصير العبارة « أن يكون عاقلا عارفا عالما بأمور السواد » .

(٧) «ك» يقرؤها « أربعة أمور » وهو تغيير لا مبرر له . انظر مطابق «ب» ، ص ١٠٥ .

(١٣) رغم التشكيك فى المخطوطة القاهرية نجد التكريتى فى هذا الموضع أيضا يفضل ما أوردته تلك المخطوطة . أنظر م.س.ذ. ، ص ٢٠٣ .



(٦) يقرؤها «ك» بالشكل التالي : « أن يكون دينا خيرا » والواقع ان القراءة الاخرى الواردة في النص أكثر دقة حيث ان الصفة الاكثر اتساعا هي الأولى أي أن يكـــون « خـــيرا » ولذلك فمن الطبيعي البدء بها .

وأما الحكيم

١

خصائص الحكيم

وأما الحكيم

٥ ٩ ١٣

(٢) أقرأ « ثانية » = «ك» ** «ب» .

وأمّا الجليس

أهمية الجليس

١ واذا عرضت للملك حاجة ونظر اليه فليقم فان عاد فليقف حتى يأذن له ثانيا

وليكن خبيرا بخصائص الملوك مبجلا لخواصهم مكرما لهم

وان يكون كتوما للاسرار بعيدا من النميمة حسن المحضر للناس

٤ وان لا يخلو من الحكايات والفاكهة وضروب الامثال في اوقاتها

وان يكون حافظا لصواب الشعر وملحه ومجونه ونوادره

وينبغي ان يكون ذا معرفة بالنحو واللغة والبلاغة والفصاحة

وان يكون نقي الثوب طيب الرائحة بعيدا عن المعايب

٨ وان يكون معتدل الشكل لا ضخم ولا نحيف بل يكون صحيح الاعضاء

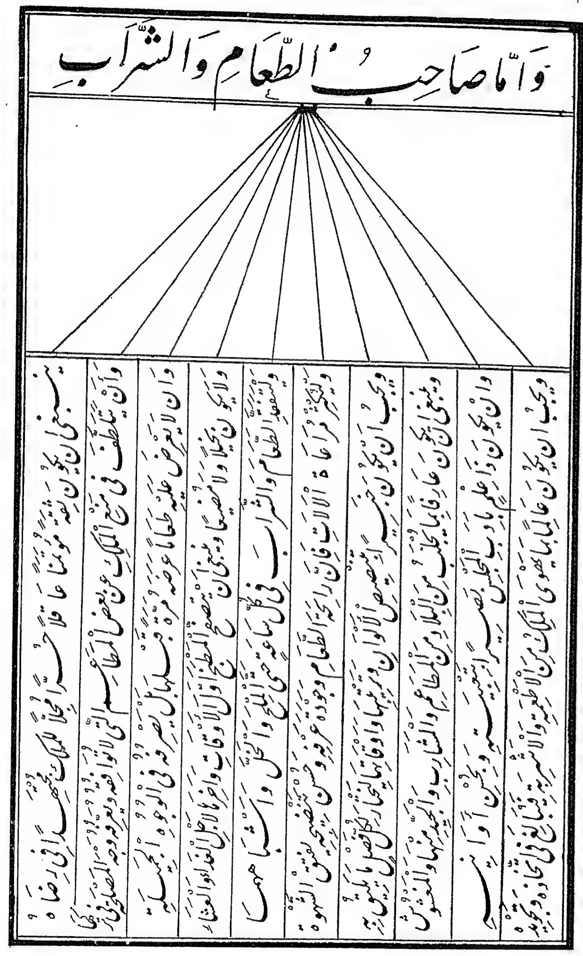
وان يكون متأدبا حسن الاخلاق مسفر الوجه مقبول الصورة

وينبغي ان يكون رجلا من العظماء عاقلا دينا حرا عفيفا

١٢ فان الملك يحتاج اليه كحاجته الى الوزير والحاكم وغيرهما

(١) « صاحب » بمعنى « المسئول عن الطعام والشراب » .
(٩) « وينبغـــى أن » = فى « ك » « وأن يكون » ** «ب» وكذلك « أ » .
(١٠) غير مفهوم الشطر الثانى من الجملة كذلك الشطر الثانى من السطر الرابع .

١



المسئول
عن طعام
صاحب الملك

ونحن

٥ ٩

(٢) اقرأ : « فان للنوادر » مطابق «ك» .

(٥) يفضل «ك» كلمة « الملوك » فقط عوضا عن « ملوك الفرس » . ولا ندرى سببا لذلك بل أن منطق الكتاب وما أورده فى ص ٤٥١ فيما بعد يحمل على ترجيح الصيغة الواردة أعلاه .

(٩) نتفق مع «ك» فى أن الالف فى نهاية السطر لا موضع لها .

نظرية الفتنة : المتغيرات والتعامل

ونحن ذاكرون من أقاويل القدماء وأهل الفضل ما نجعله خاتمة

٢ كتابنا هذا فإن النوادر والوصايا والحكايات والأمثال

في مثل هذا الفن غناء عظيم وفوائد جليلة

فمن ذلك

كتب بعض ملوك الفرس إلى حكيم لهم ما الذي

٦ يحيي الفتن وما الذي يميتها

فكتب إليه

أما ما يحييها:
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- وجرأة العامة على الاستخفاف
- [illegible]
- [illegible]

وأما ما يميتها:
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible]
- [illegible] في قلوب الأعداء

فأما اختلاف الناس في آرائهم ومذاهبهم وعاداتهم فهم مختلفوا

١٠ الطباع في أغراضهم وشهواتهم فمنهم من يكون قويا في المعاني التي

نذكرها كلها ومنهم من يكون ضعيفا فيها كلها ومنهم من يكون

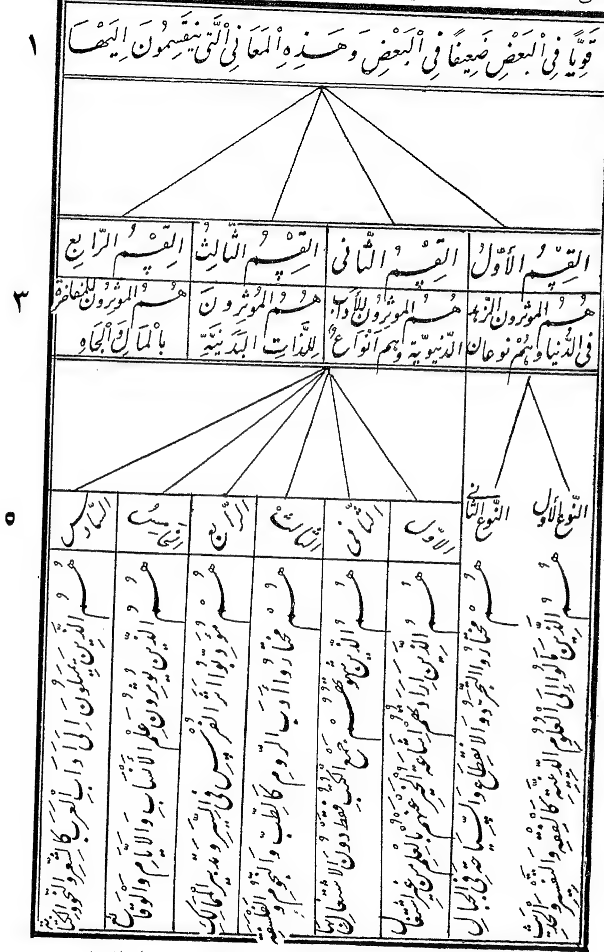
١٤ ١٨ ٢٢

(٧) المخطوطة : الباريسية تستخدم كلمة « علم الانسان » موضع اصطلاح « علم الانساب » ❊❊ «ك» .

(٨) اقرأ هم « مؤدبو » = «ك» .

(٩) اقرأ « هم مختارو » = «ك»

(١٩) حرف الالف فى « مختــــارو » زيادة لا موضع لها . «ك» يقرؤها « الذين يختارون » .



١

٣

٥

٨

١١

نماذج نظم السلوك الفردى

١ : المؤثرون الزهد

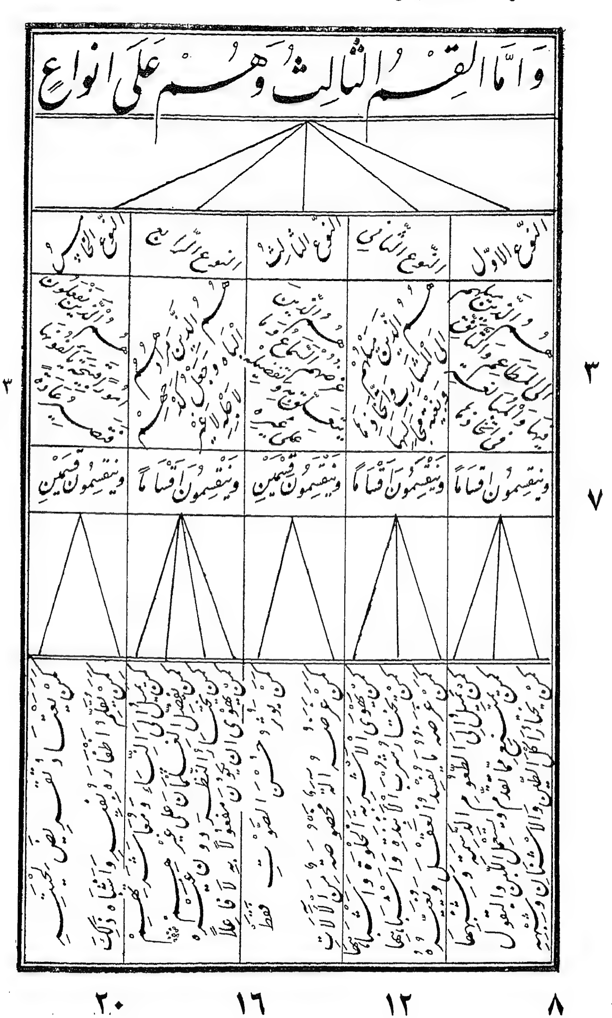
٢ : المؤثرون للآداب الدنيوية

(٨) اقرأ : « كمن يختار أكل الطير » = «ك» .

(١٠) يستبعد «ك» كلمة « وشبهها » دون مبرر . قراءة «ب» تتفق مع المخطوطة القاهرية .

(١٩) اقرأ « ومعاشرتهن » .

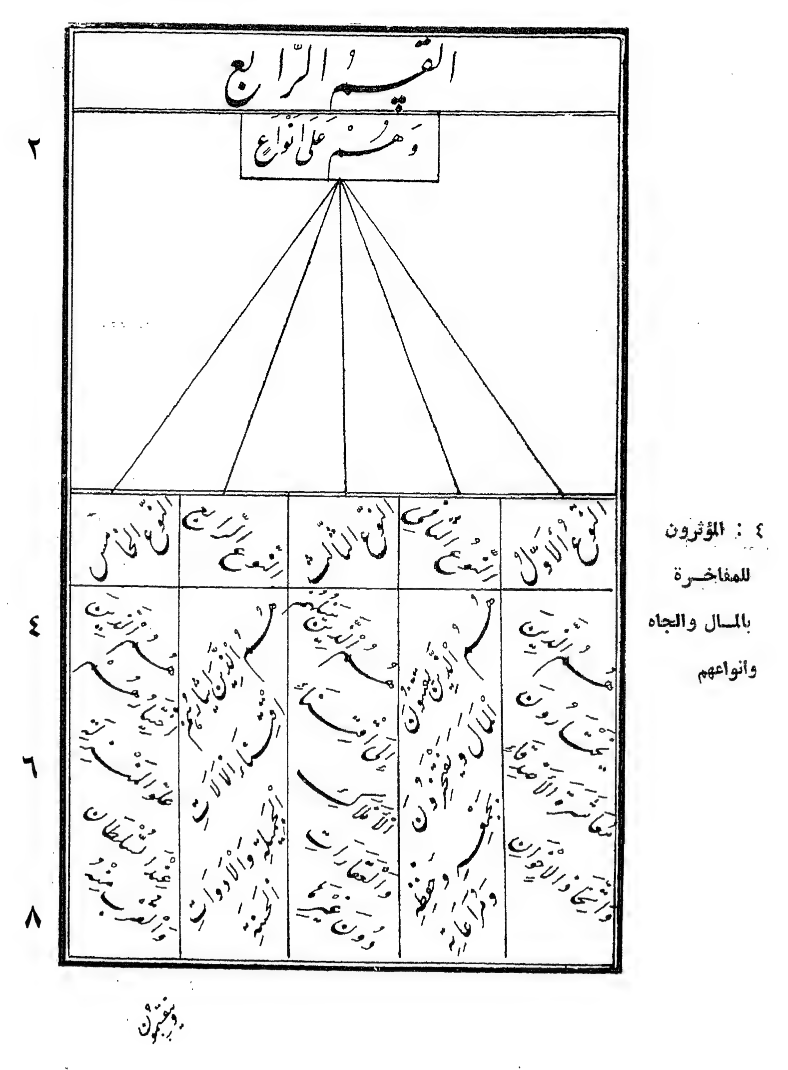
٣ : المؤثرون للذات البدنية وأنواعهم



٣

٧

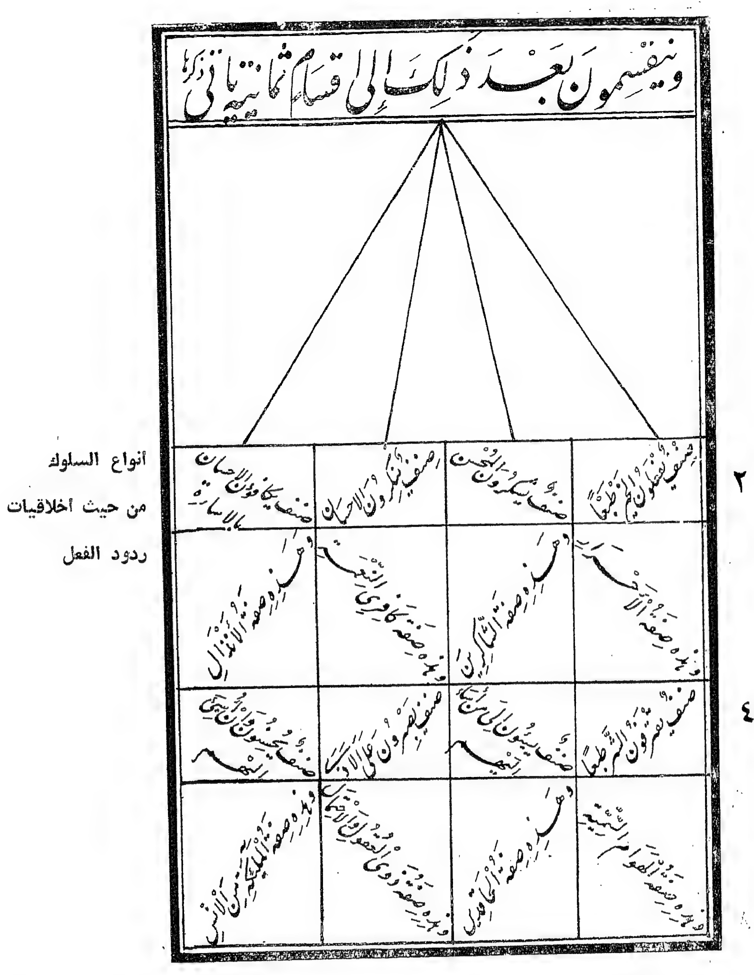
٨ ١٢ ١٦ ٢٠



٤ : المؤثرون للمفاخرة بالمال والجاه وأنواعهم

(٤) ما أورده الكاتب فى العمود الاول من اليمين يدعو للتساؤل لماذا معاشرة الاصدقاء واتخاذ الاخوان هى مفاخرة بالمال والجاه ؟ قد تكون مصدرا للمفاخرة بالجاه ولكنها فى ذاتها ليست كذلك .

أنواع السلوك
من حيث أخلاقيات
ردود الفعل

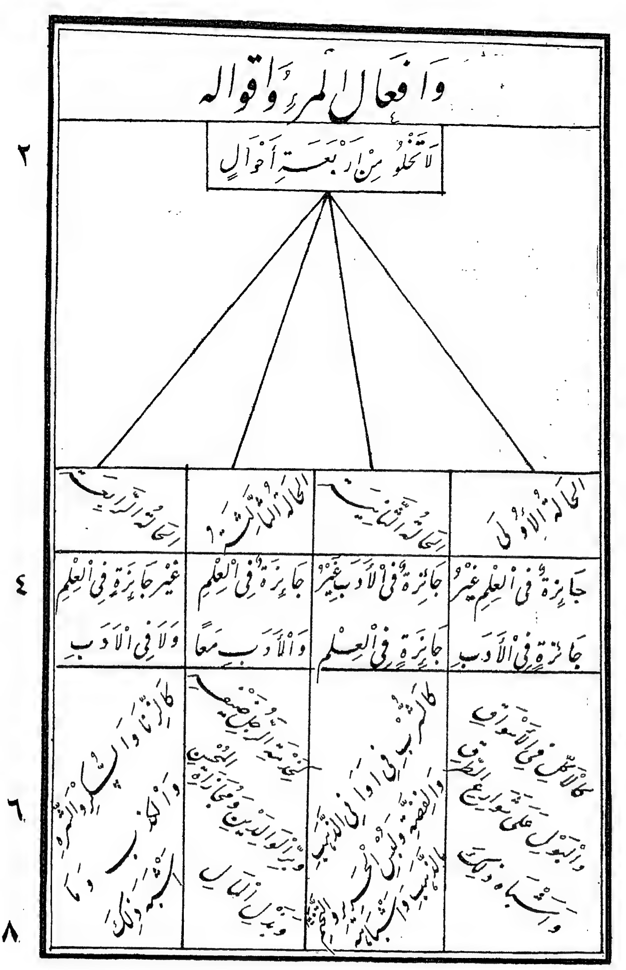


(٢)

(٤)

(٤) العمود الثـــانى من اليمين ، انظر خطأ المخطـــوطة الباريســـية أورده «ك» ، ص ٢١١ هامش ٢ .

(٥) العمود الثانى موضع تساؤل : هل الحاقد هو من يرد الاساءة بمثلها ؟



أنواع السلوك من حيث شرعية الممارسة

(٤) العلم هنا يقصد به الكاتب منطقية التعامل . الادب يصير فى عرف الكاتب مرادف لاخلاقيات السلوك الاجتماعى فليس مما يجافى المنطق العلمى للسلوك تناول الطعام فى الاسواق أو التبول على شوارع الطرق لان السلوك منبه ورد فعل وحيث وجد المنبه تحدد رد الفعل ولكن مثل هذا السلوك يتناقض مع الاخلاقيات الاجتماعية . اما عن السكر على سبيل المثال فهو سلوك ترفضه كلا منطقية التعامل والاخلاقيات . هكذا يحلل ابن أبى الربيع أنواع السلوك . أنظر فيما بعد ص ٤٥٠ وما بعدها .

(٢) قراءة أخرى تستبدل فيها كلمة «خليقا» بكلمة « جديرا » . انظر «ك» ومطابق «ب» .

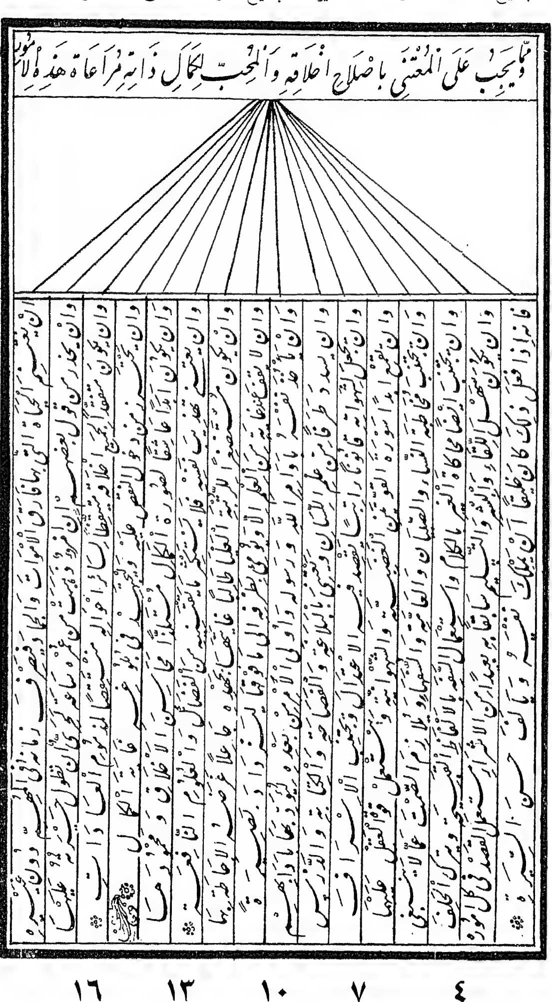
(٦) اقرأ « ويستعمل قوة العقل » . قراءة «ك» غير دقيقة . التكريتى . م.س.ذ. ، ص ٢١٣ هامش ١ .

(١٥) لجميع أخلاقه = فى «ك» تصير « لجميع أحواله » على أن القراءة المتثنية لا تسمح بذلك .

١

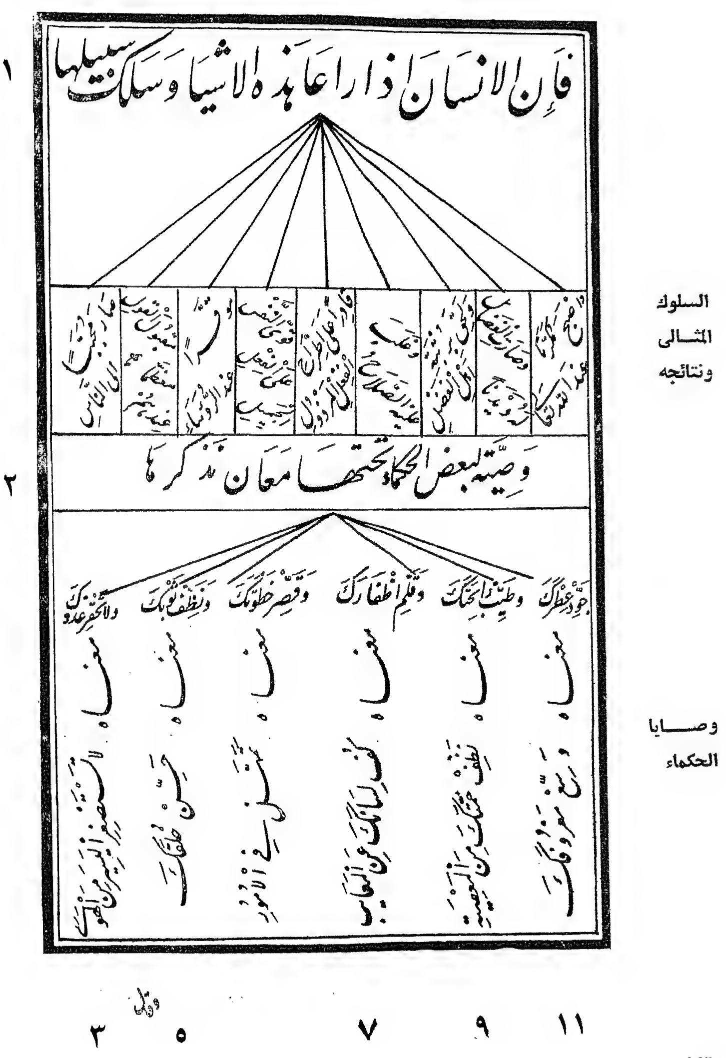
قواعد

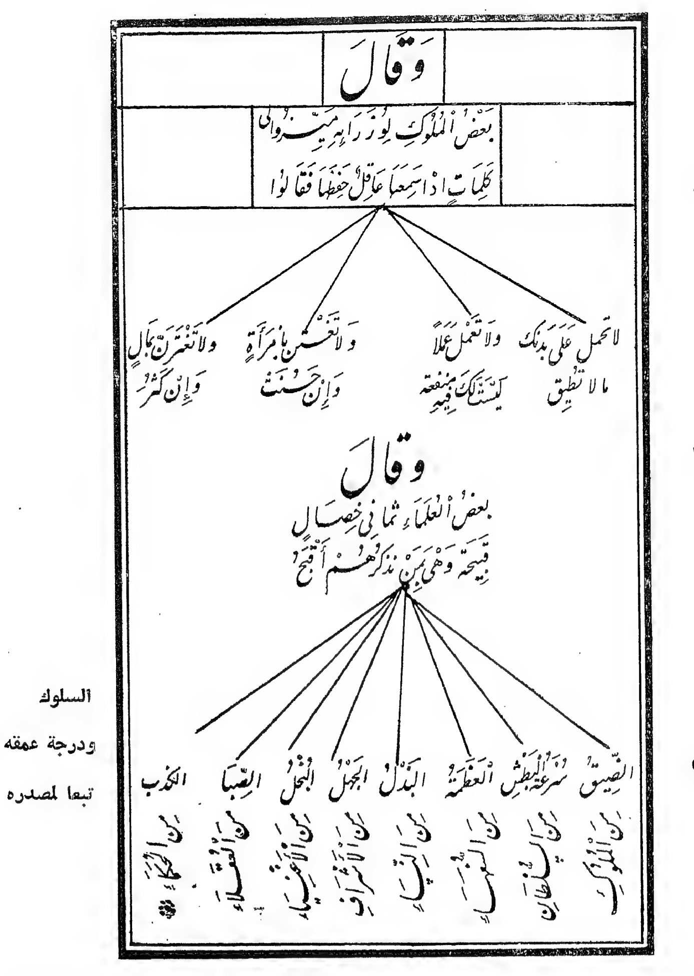
المثالية السلوكية



(١٠) اقرأ « راعى » . يفضل «ك» استخدام كلمة « الاحوال » بدلا من « الاشياء » .

(٦) فى النصف الاعلى من الصفحة يقرؤ «ك» العبارة بالشكل التالى : « موقرا عند الرؤساء والادباء » . ونحن نعتقد ان كلمة الادباء زيادة لا لزوم لها بل هى تتنافى مع معنى العبارة .



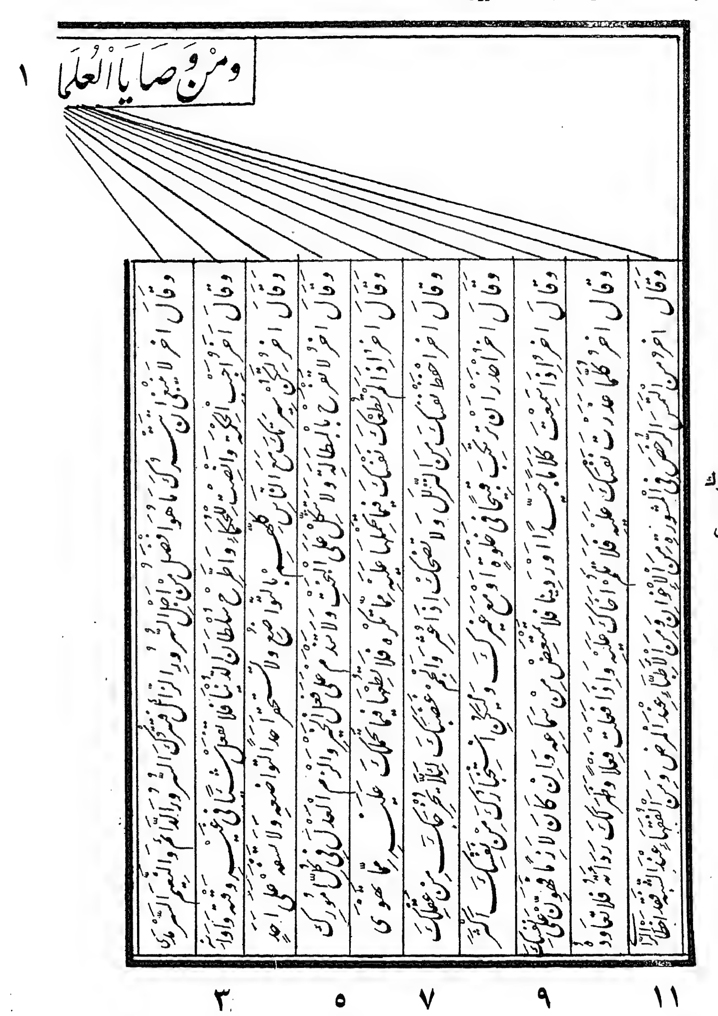


(٢) العمود الثـــانى يقرؤه «ك» بطريقة غير دقيقة : « ولا تعمل عملا ليس لك فيه منفعة » . كـذلك فى العمـــود الثالث اقـرأ من اليمين : « ولا تفتن بامرأة » .

(٧) اقرأ « عن عقلك » = «ك» .

(١٠) اقرأ : « وظهرت لك ردائته » . ✻✻ك ص ٢١٧

(٣) اقرأ « ولا تفعل شيئا فى غيروقته » = «ك» .



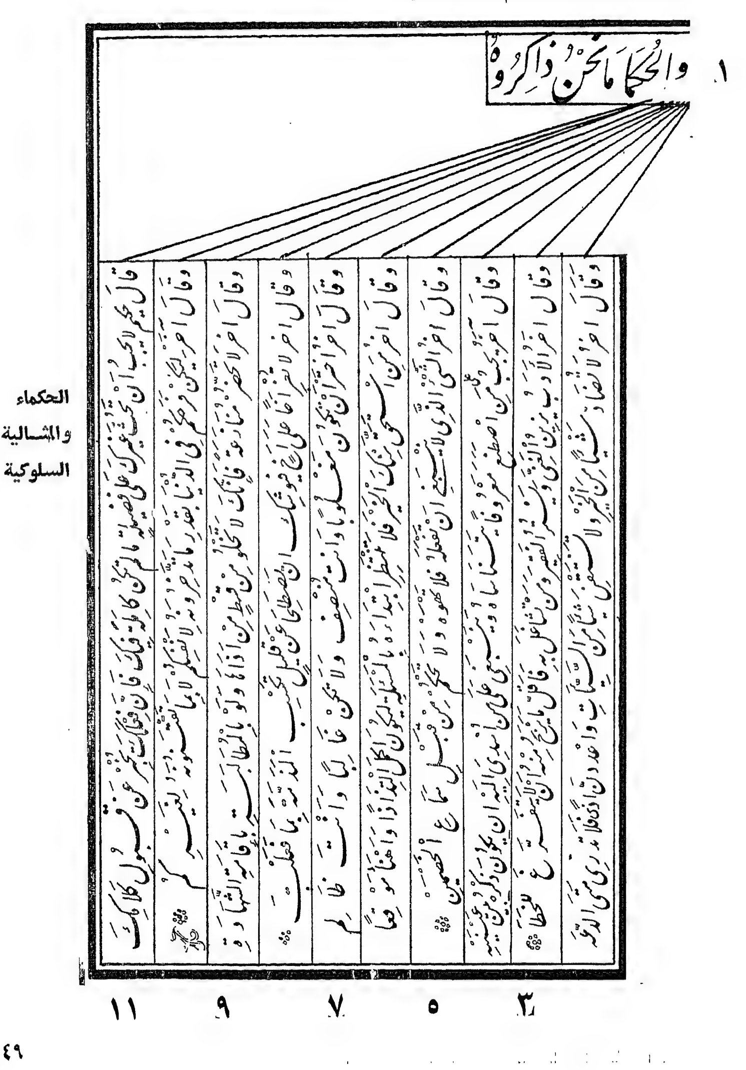
وصايا العلماء فى السلوك المثالى

(٢) يقرؤها بطريقة مختلفة «ك» حيث يفضل كلمة « الرحلة » فى نهاية الجملة مستبدلا بها لفظة الدعة .

(٥) اقرأ : « .. أن تفعله فلا تقربه ، ولا تحكم قبل سماع .. » = «ك» .

(٨) أضف حرف الواو قبل كلمة «تكسب» = «ك» .

«١١» اقرأ : « قال حكيم لا تحث غيرك » = «ك» .



(٣) يستبدل «ك» كلمة « العدول » من العمود الاخير من اليمين بكلمة « العــدل » دون أن يلحظ ان هذا يتضمن تكرارا لا يمكن ان يستسيغه الكاتب مع ما أورده فى العمود الثانى من السطر السادس . ولذلك فان الصياغة الواردة فى مخطوطتنا القاهرية أكثر دقة .

(٤) العمود الخــامس من اليمين لابد وأن يستوقف النظــر . ما معنى أن آفة الرعيــة هى ضعف السياســة ؟ هل يقصــد بذلك القيادة ؟ ولماذا تنسب الى القيــادة ؟ أنها تصير آفة ولى الامر ؟ وكذلك ما أورده فى العمود الســادس . اليس هو تعبير عن واقع الامة العربية فى عالمنــا المعاصر ؟

(٦) اقرأ العمود السادس من اليمين : « آفة العزم » . مطابق «ب» . .

وينبغي ان يتحرز من هذه الآفات

	الاولى	الثانية	الثالثة	الرابعة	الخامسة	السادسة	السابعة	الثامنة
٢	آفة الملوك	آفة الوزراء	آفة الجند	آفة الأمراء	آفة الرعية	آفة العلماء	آفة القضاة	آفة العدول
٤	سوء السيرة	خبث السريرة	قلة الطاعة	مفارقة الطاعة	ضعف السياسة	حب الرئاسة	شدة الطمع	قلة الورع
	التاسعة	العاشرة	الحادية عشر	الثانية عشر	الثالثة عشر	الرابعة عشر	الخامسة عشر	السادسة عشر
٦	آفة الملك	آفة العدل	آفة الرأي	آفة القوي	آفة الشجاع	آفة العزم	آفة المنعم	آفة المذنب
	نقض العهود	تعب الولاة	اضاعة الحزم	ضعف البطش	عوائق القضا	ارتكاب الاهمال	قبح المن	التعس

النقائص السلوكية

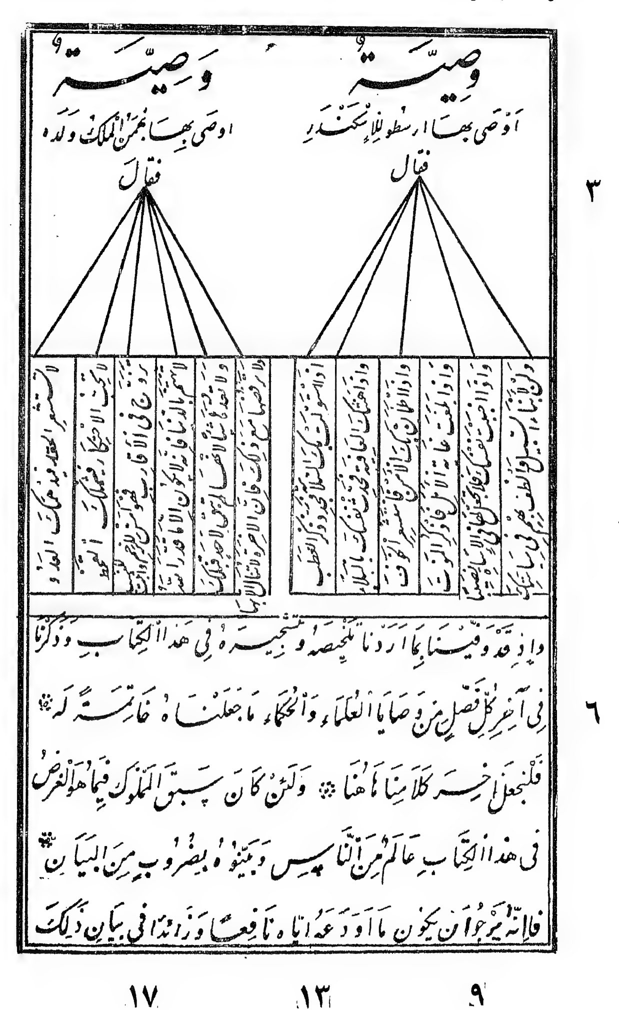
(٩) يرفع من النص «ك» اسم الملك «بهمن» دون مبرر .

(٩) كلمة « سياسة » يقصد بها فى النص « سلوك وتعامل » .

(١٤) يقرؤها «ك» = « اذا صفت » وهى أكثر دقة .

(١٦) اقرأ « أوصل » = كذلك «ك» .

وصايا متداولة


وصية أوصى بها بهمن الملك ولده فقال

وصية أوصى بها ارسطو للإسكندر فقال

وإذ قد وفينا بما أردنا تلخيصه وتحبيره في هذا الكتاب وذكرنا

في آخر كل فصل من وصايا العلماء والحكماء ما جعلناه خاتمة له

فلنجعل آخر كلامنا ها هنا ولئن كان سبق الملوك فيما هو الغرض

في هذا الكتاب عالم من الناس وبيّنوه بضروب من البيان

فإنه يرجو أن يكون ما أودعناه نافعا وزائدا في بيان ذلك

٣ ٦ ٩ ١٣ ١٧

(٤) تضيف «ك» عقب كلمة « العتب » العبارة التالية : « بحمد الله وعونه وحسن توفيقه » .

(٥) جميع الاسطر اللاحقة وابتداء من كلمة مؤلفه الواردة فى نهاية السطر السابق هى اضافة من الناسخ .

مسهلاً لما أخذه مؤكداً له ملخصاً لمبسوطه جامعاً لمتفرقه ❁ وهو
يسأل من الكريم بسط عذره فيما قصر فيه ❁ وحمله على باطن الضمير
دون ظاهر التقصير ❁ فما زال استفراغ الوسع مقبلة للعذر
والاعتراف بوجوب الحق مانعاً من تطرق العتب ❁ مؤلفه
العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع ❁ تغمده الله تعالى
برحمته ورضوانه ❁ وغفر له ولكاتبه
ومستكتبه ومن كتب من أجله ولوالدي كل المسلمين أجمعين
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين
والحمد لله رب العالمين
راقمه محمد على الخراساني بتاريخ شهر
شعبان المعظم سنة ١٢٨٦

(١) واضح أن هذه الصفحة وتلك التى تليها هى من تعليق الناسخ .

(٢) اقرأ « وارتياب » .

(٦) لاحظ كيف يضيف المؤلف بأنه أولا « المعتصمى » ثم ثانيا بأنه « أقدمهم » .

(١٢) أنظر ملاحظات « أ » ص ٤٤ وكذلك « ب » ص ١٢٠ — ١٢١ .

امّا بعد فانك متى ظفرت بهذا الكتاب المستطاب ظفرت بالذخائر النفيسة

بلا شك وارتياب ۞ واعلم ان الخلق كما عرفوه ملكة تصدر عنها الافعال

٣ النفسانية بسهولة من غير روية ويمكن تغييره بالتجربة وتنبيه الشريعة

فلهذا كتب العلماء المتشرعة والحكماء الفلاسفة فى هذا المنهج الصواب مما لا يعد فى جناب

ومنهم السالك فى تلك المسالك مصنف سلوك المالك فى تدبير الممالك

٦ شهاب الدين المعتصمى فهو اقدمهم زمانا وافصحهم بيانا فكتابه احق بالقبول لانه

على الفوائد مشمول وقد اتى رحمة الله عليه بنمط غريب وطرز عجيب ۞ ما من حكمة

عملية الا وهو بها ناطق ۞ وما من سياسة مدنية الا وهو بها فائق ۞ فوق الايجاز

٩ المخل دون الاطناب الممل ۞ ومن جول جثوه بين يدى هذه النسخة النافعة

مطالعا من ابتدائها الى انتهائها فكانما جعل نفسه فى يد من يؤدبها ويربيها ويرعاها

فجزى الله عنا بادى طبعها وبانى نشرها منبع المعارف مجمع العوارف الذى

١٢ ان ادعى مفتخرا بخدمة العلم والعرفان قطبع هذا الكتاب مع جودة الخط على دعواه

اقوى البرهان المؤيد بتوفيق الله الملك الاعلى محمد عارف باشا لا زال ذوق

عرفانه واكفاً على اقطار القلوب المجدبة العطشى وجعله الله محافظاً على الوفا ⁂

واسقاه شراب المحبّة ما راق وصفا

فتاريخ طبعه ونقله عند اولى الالباب

⁂ اضافة لفظ نقل الى اسم الكتاب

⁂ نُقل سلوك المالك فى تدبير الممالك

١٢٨٦

تم المجلد الثانى بحمد الله

ويتبعه المجلد الثالث والأخير

مطابع دار الشعب بالقاهرة





الكتاب .. والمحقق

« سلوك المالك فى تدبير الممالك » للعلامة « شهاب الدين أحمد بن محمد ابن أبى الربيع » الفه للخليفة (المعتصم بالله العباسى » قام بتحقيقه « الدكتور حامد عبد الله ربيع » (أستاذ كرسى النظرية السياسية ـ رئيس قسم العلوم السياسية ـ مدير مركز الدراسات الانمائية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة ـ رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية ـ أستاذ حر بجامعة روما) .



١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٠/٢٩٦٣

ISBN الترقيم الدولى . ـ ١٥٢ ـ ٢٩٦ ـ ٩٧٧